

أصدرته منظمة اليونسكو عام 1996

عدد 70 الأربعاء 2 حزيران / يونيو 2004

مختارات

تجديد الفكر العربي

زكي نجيب محمود

رسوم سلوى زيدان





الشريك الثقافي



المؤسسة الراعية



إتفاقية التعاون بين منظمة اليونسكو ومؤسسة محمد بن عيسى الجابر



وقّع في يوم الجمعة 19 سبتمبر 2003 في مقرّ اليونسكو بباريس المدير العام لليونسكو المستر كويشيرو ماتسورا وسعادة الشيخ محمد بن عيسى الجابر رئيس مجلس إدارة مجموعة إم بي أي العالمية MBI INTERNATIONAL ومؤسّس إم بي أي MBI FOUNDATION ومعهد لندن للشرق الأوسط LONDON MIDDLE EAST INSTITUTE، إتفاقية تعاون مشتركة بين اليونسكو و MBI FOUNDATION وذلك في مجالات التعليم والثقافة.

تركّز الإتفاقية أوّل إهتماماتها على تطوير وتحديث النظام التعليمي في الشرق الأوسط وما يمكن القيام به لترقية وتشجيع ثقافة السلام والديمقراطية، بجانب مشروع إدخال الحرف العربي في الإنترنت ومشروع «كتاب في جريدة» وقد بدأ تنفيذه بالفعل.

المؤلفات المقرّة 2004 / شباط – 2005 / كانون الثاني*

التاريخ (أول أربعاء من كل شهر)	إسم الكتاب	الكاتب	الرسام
11 شباط / فبراير 2004	الضوء الأزرق	حسين البرغوثي، تقديم: غسان زقطان	حسن الحوراني
3 آذار / مارس 2004	مختارات شعرية، عبدالله البردوني	إعداد وتقديم: عبد العزيز المقالح	سبهان آدم
7 نيسان / أبريل 2004	ليلى المريضة في العراق	زكي مبارك، إعداد وتقديم: محمد مظلوم	سعد يكن
5 أيّار / مايو 2004	مختارات شعرية، عمر أبو ريشة	إعداد وتقديم: حسين راجي	فاتح المدرّس
2 حزيران / يونيو 2004	تجديد الفكر العربي، نصوص مختارة	زكي نجيب محمود، إعداد تقديم: محمد مظلوم	سلوى زيدان
	الوتد	خيري شلبي، تقديم: محمد مظلوم	كريم سيفو
	مختارات شعرية، سنية صالح	إعداد وتقديم: ممدوح عدوان	نزيه اسماعيل
	الأمير الصغير، أنطوان سانت أكزوبري	ترجمة: يوسف غصوب	نديم الكوفي
	إدوارد سعيد، نصوص مختارة	إعداد وتقديم: د. جابر عصفور	فوتوغراف
	حارث المياه	هدى بركات، تقديم: محمد مظلوم	تانباك
	ديوان النثر العربي، نصوص مختارة	إعداد وتقديم: أدونيس	شفيق عبّود
	مذكرات أميرة عربية	سلمى بن سعيد بن سلطان	ديما حجار

* المؤلفات المؤشرة باللون الرمادي هي التي صدرت إلى الآن.

زكي نجيب محمود ١٩٠٥-١٩٩٣

ولد الدكتور زكي نجيب محمود في بلدة «ميت الخولي» بمحافظة دمياط بشمال مصر، وتلقى تعليمه الأولي هناك قبل أن ينتقل مع أسرته إلى السودان حيث كان يعمل والده.
منذ دراسته الجامعية بدأت رحلته مع الكتابة عندما نشر عدداً من المقالات في مجلة الرسالة قبل أن يحصل على الإجازة في الآداب من مدرسة المعلمين بمصر.
سافر إلى لندن مرات عدة لإكمال مراحل من دراسته العليا في الطريق للحصول على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن «الكلية الملكية» في العام ١٩٤٨، وكان عنوان الرسالة «الجبر الذاتي».
أصدر عشرات المؤلفات في شتى حقول المعرفة، تراوحت بين الفكر والثقافة وتاريخ الفلسفة والمنطق والترجمة، من بينها:

المنطق الوضعي
خرافة الميتافيزيقا
نظرية المعرفة
برتراندرسل
حياة الفكر في العالم الجديد
نحو فلسفة علمية
ديفيد هيوم

وغيرها من المؤلفات التي يمكن وصفها بأنها مثلت مرحلة التأسيس النظري والبحث في الفكر الغربي، قبل أن يتوجه جهده نحو البحث في الفكر العربي الإسلامي، عبر عدد من المؤلفات من بينها:

تجديد الفكر العربي
المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري
ثقافتنا في مواجهة العصر
في حياتنا العقلية
قيم من التراث
في تحديث الثقافة العربية
بذور وجذور

نال العديد من الجوائز وشهادات التقدير لإنجازاته البحثية والأكاديمية من بينها جائزة الدولة التشجيعية ومن ثم التقديرية في مصر، وجائزة الثقافة العربية من الجامعة العربية، ودرجة الدكتوراه الفخرية من الجامعة الأميركية في القاهرة وجائزة سلطان العويس في الإمارات.
يمثل كتاب «تجديد الفكر العربي» مرحلة مهمة في التحول الفكري لدى الدكتور زكي نجيب محمود، الذي درس الفلسفة الحديثة في أوروبا وتأثر بمناهجها ومدارسها السائدة آنذاك، حتى بدا له أن الحلول الفكرية لمشكلات الواقع العربي، لا يمكن أن تتعدى حيز تلك المذاهب الفكرية والفلسفية، ولم يكن يرى في التراث العربي عموماً، قبل هذا الكتاب، أكثر من كونه نوعاً من الخرافة الميتافيزيقية التي لا تصمد أمام اختبار صعب يستدعيه منهج الوضعية المنطقية الصارم، لكن عودته إلى التراث هنا، وجهده الواضح نحو أعادة المراجعة على ضوء مشكلات العصر، تلخصان حتى بالنسبة لزكي نجيب محمود نفسه، أهمية معاودة للسؤال الحيوي حول ذلك التراث، وإعادة الاعتبار إليه وتخليصه من الصورة النمطية المحصورة بين حدّي الغيب والخرافة.
فما بين فكرة التقديس التام للماضي، أو دعوات القطيعة النهائية معه، ثمة طريق ثالث يمكن أن يحل هذه الإشكالية، إنه الاختبار التجريبي لدى قدرة هذا الماضي على الحضور في الواقع تحققاً وممكناً، وذلك ما يضعه الكاتب هنا أساساً علمياً لتتواصل مع الفكر العربي وتجديده بما يقتضيه راهن الحال.
هو ينظر إلى الثقافة العربية بمنظور أوسع من حيزها الجمالي الفني أو الأدبي، ليؤكد على القيم التي تنتج حياة أبعد من أن تكون معزولة في اللفظ والبلاغة، أو مجردة من نموذجها الفكري، وهي بهذا المعنى رؤيا وسلوك متلازمان، ومن خلال تأكيد زكي نجيب محمود على اقتران العلم بالعمل، فإن جدل الثقافة / الحياة لن يكون هنا سوى النتيجة لتحقيق معنى التجديد ببعده الجوهري، وبارتباطه العضوي، بشرطه التاريخي وبلحظته الراهنة في الوقت نفسه، ولن يكون التجديد هنا نزعة (ثورية) تعني تقويضاً شاملاً لما كان ولا نسفاً أو اقتلاعاً للجذور بل رسم خريطة أخرى على الأرض ذاتها.
وإذا كان زكي نجيب محمود قد تمسك بمنهج الوضعية المنطقية في مجمل بحوثه الفكرية، فأنه لم يجعل من هذا المنهج عقيدة محضة، وهو تمسك وإن اقترب من التبني لكنه لم يصل به إلى مرحلة التبشير والدعوة إلا في الإطار البحثي العلمي، فبقيت الوضعية المنطقية في حدود المنهج، ومن هنا تأتي أهمية أعادة بحثه في التراث الفكري العربي، فالتراث الذي سيبدو ملغزاً وملتبساً ومتداخلاً، ويختزل بنوع من النشاط الغيبي ليس إلا، سيعني حضوره في منهج الوضعية المنطقية صورة أخرى تكسر الإطار التقليدي المتوارث والمختزل، ليبدو عابراً للأزمنة وسيكون مجاله الحيوي مفتوحاً على الاحتمالات وقابلاً للمراجعة باستمرار.
لكن هذا المنهج الرياضي وهو يطبق على التراث، لا يعتمد لغة علمية صارمة لدى زكي نجيب محمود ولهذا فإن لغة هذا الكتاب وسواها من بحوثه التي تعمل في حقل الثقافة العربية تمتلك روح التواصل مع التراث من جانب وروح التوصيل للقراء من مستويات شتى.
كما يكتسب الكتاب أهمية إضافية تتأتى هذه المرة من كون المشكلات التي يناقشها هي ذاتها المشكلات التي تعترض طريق التجديد والنهضة عموماً منذ أن بدأ السؤال عن أهميتهما معاً، وهذه المشكلات وإن بدت متباينة في الصيغة والمعطى والتعبير، لكنها بقيت واحدة في الجوهر، ولذلك فأن مقترحات هذا الكتاب وأسئلته تبقى قائمة ومشروعة طالما أن لا شيء تغير من أصل تلك المشكلات.

محمد مظلوم



سلوى زيدان

مواليد البقاع، لبنان، علّمت نفسها الرسم وعرضت منذ ١٩٩٠ في مدن مختلفة من العالم العربي وأوروبا. شاركت في العديد من البيينالات والمعارض الكبرى في العالم وحازت على جوائز تقديرية أهمّها الجائزة التقديرية الرابعة لبينالي فلورنسا العالمي ٢٠٠٣. عضو في العديد من الجمعيات الفنية في الولايات المتحدة وفرنسا ولبنان، بالإضافة إلى كونها أحد مؤسسي المحترف العالمي للفن المعاصر في بيبلوس، لبنان. تنتمي تجربتها التشكيلية إلى عالم التجريد الجديد حيث للون الأسود حضور بارز ومهيمن في معظم لوحاتها، مع انفتاح مستمر على التجريب. تتميز أعمالها بالجرأة والشفافية والاختصار، في محاولة لترجمة عالمها الداخلي الخاص. تعيش وتعمل في بيروت بعد استقرار طويل في الإمارات العربية المتحدة.

الراعي
محمد بن عيسى الجابر
MBI FOUNDATION

المؤسس
شوقي عبد الأمير

المدير التنفيذي
ندى دلاّل دوغان

الإستشارات الفنية
صالح بركات
غاليري أجيال، بيروت.

المَقَّر
بيروت، لبنان
* **يصدر بالتعاون**
مع وزارة الثقافة

تصميم و إخراج
Mind the gap, Beirut

سكرتاريا وطباعة
هناء عيد

المطبعة
پول ناسيميان،
پوميغرافور برج حمود بيروت

الإستشارات القانونية
"القوتلي ومشاركوه ـ محامون"

الإستشارات المالية
ميرنا نعمي

المتابعة والتنسيق
محمد قشمر

الصحف الشريكة
الأنباء الخرطوم
الأهرام القاهرة
الأيام رام الله
الأيام المنامة
تشرين دمشق
الثورة صنعاء
الخليج الإمارات
الدستور عمّان
الرأي عمّان
الراية الدوحة
الرياض الرياض
الشعب الجزائر
الشعب نواكشوط
الصباح الرباط
طريق الشعب بغداد
العرب طرابلس الغرب وتونس
مجلة العربي الكويت
القدس العربي لندن
النهار بيروت
النهضة بغداد
الوطن مسقط

خضع ترتيب أسماء
الهيئة الإستشارية
والصحف للتسلسل الهجائي
حسب الاسم الأول

كتاب في جريدة
العدد الخامس للإنطلاقة الجديدة
التسلسل العام: عدد رقم 70
(2 حزيران 2004)

ص.ب 1460 ـ بيروت، لبنان
تلفون 601 798 (1-961+)
فاكس 614 791 (1-961+)
kitabfj@cyberia.net.lb



تجديد الفكر العربي

زكي نجيب محمود

القسم الأول

سؤالٌ مطروح

لست أذكر في حياتي الفكرية سؤالاً قد ألحّ عليّ كما ألحّ عليّ سؤال طوال الأعوام الخمسة الأخيرة بصفة خاصة؛ فهو سؤال طرح نفسه على المفكر العربي منذ أوائل القرن الماضي، وظفر منه بإجابات تتفاوت إيجازاً وإطناباً، وضوحاً وغموضاً، صواباً وخطأ. ومع ذلك فلم يكن بين تلك الإجابات التي امتدت خلال قرن ونصف قرن، إجابةٌ نحسّ معها أنها هي التي تقطع الشك بيقين، والحيرة باهتداء. لا، لم يظفر السؤال من المفكر العربي بعد بجواب يمكن أن يقال عنه إنه هو الجواب الذي يرسم أمام الناس طريق العمل؛ إذ ما يزال الناس أمامه في الحيرة نفسها التي كانوا يقفون بها أمامه عندما طرح نفسه عليهم لأول مرة في بدايات القرن الماضي، وما يزال سبيل العمل ملتوياً متشعباً يسمح بفُرقة شديدة تشطرهم أشطراً متباينة الأهداف متباينة الوسائل، حتى ليتعذّر علينا اليوم أن نقول عن الفكر العربي إنه قد أصبح ذا طابع يميزه.

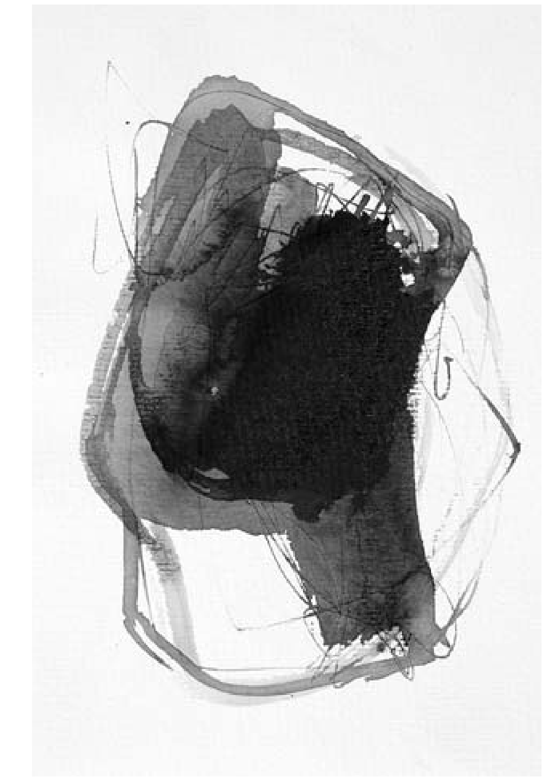
وأما السؤال الذي أشرتُ إليه، والذي فرض نفسه علينا فرضاً طوال أمد ليس بقريب، والذي أحسستُ بضغطه وإصراره خلال أعوامي الخمسة الأخيرة - أو قل خلال أعوام الستينات من هذا القرن - فهو الذي يسأل عن طريق للفكر العربي المعاصر، يضمن له أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً؛ إذ قد يبدو للوهلة الأولى أن ثمة تناقضاً أو ما يشبه التناقض بين الحدين، لأنه إذا كان عربياً صميماً، اقتضى ذلك منه أن يغوص في تراث العرب الأقدمين حتى لا يدع مجالاً لجديد - وإن من أبناء الأمة العربية اليوم مَن قد غاصوا هذا الغوص الذي لم يُبقِ لهم من عصرهم ذرة هواء يتنفسونها - وأما إذا كان معاصراً صميماً، كان محتوماً عليه أن يغرق إلى أذنيه في هذا العصر بعلومه وآدابه وفنونه وطرائق عيشه، حتى لا تبقى أمامه بقية ينفقها في استعادة شيء من ثقافة العرب الأقدمين.

نعم، قد يبدو للوهلة الأولى أن بين العربية والمعاصرة تناقضاً أو ما يشبه التناقض، ولذلك يجيء السؤال الذي يلتمس طريقاً يجمع الطرفين في مُرَكّب واحد، وكأنما هو سؤال يطلب أن تجتمع مع الماء جذوة نار؛ فهل بين الطرفين مثل هذا التعارض حقاً؟ أو أن ثمة طريقاً يجمع بينهما؟ ذلك هو السؤال.

وأنه ليسهل على المتسرع بالإجابة أن يجيب في حرارة المؤمن بأنه لا تعارض بين أن يكون الرجل مترعاً بالثقافة العربية القديمة وبما ينبثّ فيها من قِيَم ومعايير وطرائق عيش وسلوك وأهداف ووسائل، وأن يكون في الوقت نفسه من أصحاب التخصص الدقيق العميق في ثقافة هذا العصر الذي نعيش فيه، بقِيَمه ومعاييره وأهدافه ووسائله؛ أقول إنه ليسهل على المتسرّع بالإجابة أن يقول هذا، لأنه ما أيسر على العربي أن يعيش على مستويين لا صلة بينهما، فالقول في ناحية والتطبيق في ناحية أخرى - وهذا في ذاته إرثٌ ورثناه من ثقافة الأقدمين - فليس على العربي من بأس أن يشتعل حرارة إذ هو يتحرك في دنيا اللفظ كلاماً أو كتابة، حتى إذا ما فرغ من لفظه انطلق إلى دنيا العمل على نحو مختلف أشد اختلاف. ليس على العربي من بأس في هذه النقلة من لفظ في ناحية وعمل في ناحية، بل إنه على الأرجح لا يتمهل لحظة واحدة ليسأل نفسه وهو مغمور في العمل: أيكون هذا العمل مسايراً لما كنت أقوله أم لا يكون؟ وما أكثر ما صادفنا بين الناس ناساً درسوا هذا الفرع أو ذاك من فروع العلم، كالفيزياء أو الكيمياء أو ما إليهما، ولا ينفكون يزهون أمام الآخرين بدراستهم العلمية التي لم يَشُبْها شيء من أدب وشعر ونحو وصرف - فهذه كلها عندهم من علامات التخلّف عن العصر وما يقتضيه - ثم يفاجئونك في جلساتهم الخاصة بقصص يروونها عن إيمان وتصديق، تقوم كلها على الخوارق والكرامات التي لا يجوز قبولها إلا إذا أجزنا تعطيل القوانين العلمية؛ فلهم أن يختاروا لأنفسهم أحد وجهين: فإما هم العلماء المعاصرون لروح العلم فيرفضون كل ما ينفي ذلك، وإما هم الوارثون لثقافة غير علمية فيقبلون هذا التذبذب بين أن كون للطبيعة قوانينها وألا يكون... لكنهم يحيون في عالمين وهم لا يشعرون، ويحسبون أنهم بهذه المجاورة بين الغرفتين، فأنا هم يسكنون في غرفة العلم المعاصر، وأناً أخر هم يسكنون في غرفة الخوارق والكرامات، أقول إنهم يحسبون أنهم بهذه المجاورة يكونون قد دمجوا الماضي في الحاضر ذلك الدمج العضوي الذي نعنيه حين نلتمس لأنفسنا طريقاً يجمع بين التراث الثقافي والفكر المعاصر.

ولست بالطبع أعني أن كل ما ورثناه عن الأقدمين هو هذه الوقفة التي تؤمن بالخوارق والكرامات، ولكني ضربت ذلك مثلاً سريعاً لأبيّن به كيف يسهل على العربي - حتى المثقف بالثقافة العلمية - أن يعيش في عالمين لا تربطهما الروابط العضوية، وهو لا يدري.

ولقد تعرضتُ للسؤال منذ أمد بعيد، ولكني كنت إزاءه من المتعجلين الذين يسارعون بجواب قبل أن يفحصوه ويمحصوه ليزيلوا منه ما يتناقض من عناصره؛ فبدأتُ بتعصب شديد لإجابة تقول إنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع مَن يعيشون في عصرنا علماً وحضارةً ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم، بل إني تمنيتُ عندئذ أن نأكل كما يأكلون ونجدّ كما يجدّون ونلعب كما يلعبون ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون على ظنّ مني آنئذ أن الحضارة واحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها - وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع - وإما أن نرفضها، وليس في الأمر خيار بحيث ننتقي جانباً ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال؛ بدأتُ بتعصب شديد لهذه الإجابة السهلة، وربما كان دافعي الخبيء إليها هو إلمامي بشيء من ثقافة أوروبا وأمريكا وجهلي بالتراث العربي جهلاً كاد أن يكون تاماً، والناس - كما قيل بحق - أعداء ما جهلوا.



ثم تغيرت وقفتي مع تطور الحركة القومية، فما دام عدونا الألدّ هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة، فلا مناص من نبذه ونبذها معاً؛ وأخذت أنظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص، يحفظ لنا سماتنا ويردّ عنا ما عساه أن يجرفنا في تياره فإذا نحن خبرٌ من أخبار التاريخ، مضى زمانه ولم يبق منه إلا ذكراه: لكنني حين أخذت أتعاطف مع هذه النظرة العربية الخالصة، كنتُ إزاءها بلا حول؛ فهذا مجال لم يكن لي فيه نصيب يذكر، فلا أنا قد أتيحت لي أيام الدرس فرصةٌ كافية للإلمام بقسط موفور من تلك الثقافة العربية الخالصة - اللهم إلا النزر اليسير الذي كان يتلقاه التلميذ في المدارس المدنية - ولا أنا أستطيع أن أجد الفراغ لأتوفر على الدرس من جديد.

وأحمد اللّه أن أتاح لي آخر الأمر هذا الفراغ كما أتاح لي مكتبة عربية أقضي فيها بعض ساعات النهار؛ وها هنا نشأ السؤال مرة أخرى، يلحّ إلحاحاً شديداً هذه المرة: نعم لا بد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين في آن؛ ولكن كيف؟ ما الذي نأخذه وما الذي نتركه من القِيَم التي انبثت فيما خلّف لنا الأقدمون؟ وهل في

مستطاعنا أن نأخذ وأن ندع على هوانا؟ ثم ما الذي نأخذه وما الذي نتركه من هذه الثقافة الجديدة التي تهب علينا ريحها من أوروبا وأمريكا وكأنها الأعاصير العاتية؟ ثم هل في مستطاعنا أن نقف منها هذه الوقفة التي تُنتقى وتُختار؛ وبعد ذلك كيف ننسج الخيوط التي استللناها من قماشة التراث، مع الخيوط التي انتقيناها من قماشة الثقافة الأوروبية والأمريكية، كيف ننسج هذه الخيوط مع تلك في رقعة واحدة، لحمتها من هنا وسداها من هناك، فإذا هو نسيج عربي ومعاصر؟

لقد تعاورني أثناء محاولاتي الفكرية أمل ويأس؛ فكثيراً ما كنت ألمح مخرجاً يؤدي بنا إلى حيث نريد أن ننتهي إلى المزيج الثقافي الذي تكون فيه الأصالة وتكون فيه المسايرة للعصر الراهن؛ ثم سرعان ما يختفي هذا القبس العابر لينسدّ أمامي الطريق؛ ولذلك كثيراً ما وقعت في أقوال متناقضة نشرتها في لحظات متباعدة، فلا يبعد أن يجد قارئ مقالاتي والمستمع إلى محاضراتي العامة وإلى الندوات الفكرية التي شاركت فيها، آراء متعارضة لا يتسق بعضها مع بعض، وذلك لأنني كنت في كل لحظة صادقاً مع نفسي، لكن هذه النفس التي كنت صادقاً معها في تلك اللحظات المتفرقة، لم تكن دائماً على رأي واحد ولا على شعور واحد؛ فمرة ـ كما قلت ـ كانت تظن أنها قد رأت قبساً من نور يعين على الخروج من المأزق إلى حيث نبتغي، ومرة أخرى كانت تنظر فإذا الطريق أمامها مسدود؛ وكنت أنا في كل مرة أطاوعها وأخلص لها. ففي المرة الأولى كنت أبشر بأن السبيل إلى ثقافة عربية معاصرة قد انفتحت أمامنا أبوابه ونوافذه، وأننا إذا فعلنا كذا وكذا، كانت لنا بذلك فلسفةٌ عربية وأدب عربي وفن عربي وأخلاق عربية وسياسة عربية ونظرة عربية تميزنا ونعاصر بها الآخرين ممن يعيشون معنا في عالم واحد وتعترضهم معنا مشكلات واحدة؛ وفي المرة الثانية يأخذني اليأس فأكتب أو أتكلم لأقول أن لا مخرج من الأزمة، وأننا بين طرفين متناقضين، ولا حلّ أمامنا إلا أن نبتر طرفاً منهما بتراً ليبقى لنا الطرف الآخر خالصاً: فإما أن نتقوقع في ثفاقة عربية ذهب أوانها، وإما أن ننضو عنا هذا الثوب العتيق في غير أسف، لنقدّ لأنفسنا ثوباً جديداً من القماش الجديد.

هكذا تعاورني أمل ويأس، وذلك لأنني لم أقع على المفتاح الذي أفتح به الأبواب المغلقة؛ بل كثيراً ما شككت بأن يكون السؤال المطروح نفسه سؤالاً غير مشروع، وأن علة الحيرة كلها والاضطراب كله، هي أننا نسأل سؤالاً هو بطبيعته لا يحتمل الجواب؟ ماذا أنت قائل لمن يسألك: كيف السبيل إلى تربيع الدائرة أو إلى تثليث المربع؟ ألست عندئذ ترفض السؤال نفسه قبل أن تحاول الجواب عنه؟ إن الدائرة دائرة، والمربع مربع بحيث يستحيل أن يندمج أحدهما في الآخر دمجاً يجعل منهما شكلاً يجمع شيئاً من هذا وشيئاً من ذاك؛ ويحدثنا المناطقة ـ والمعاصرون منهم بصفة خاصة ـ فيقولون إن السؤال لا يكون سؤالاً مشروعاً عند منطق العقل إلا إذا كان له جواب ممكن ولو بعد حين؛ فمن المشروع ـ مثلاً ـ أن تسأل: متى يندمج سكان الأرض جميعاً في أمة واحدة؟ ولَكَ أن تحاول الإجابة وأنت على وعي بأن الوسائل عسيرة وبعيدة، لكنها ليست مما يستحيل عند العقل؛ لكنه ليس من المشروع أن تسأل: متى نستطيع أن نجعل الثلاثة عدداً زوجياً؟ فها هنا نرفض السؤال قبل أن نحاول الجواب.

كانت ـ إذن ـ تأخذني الوساوس أحياناً، أنه ربما كانت علة الحيرة والاضطراب أمام السؤال الذي نطرحه عن طريقة الدمج التي تتيح لنا عجينة قوامها أصالة عربية وتجديد معاصر في آن معاً، هي أن السؤال نفسه تنقصه عناصر السؤال المشروع بمعنى أنه يتطلب الجمع بين نقيضين لا يلتقيان.

وفجأة وجدت المفتاح الذي أهتدي به، ولقد وجدته في عبارة قرأتها نقلاً عن هربرت ريد، إذ وجدته يقول:

«إنني لعلى علم بأن هنالك شيئاً اسمه «التراث»، ولكن قيمته عندي هي في كونه مجموعةً من وسائل تقنيّة يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة؟ فمثلاً هناك طريقة استخدمها السابقون في حَزْم الدريس، وأخرى استخدموها في نظم المقطوعات الشعرية (السوناتا) ونستطيع أن نعلّم هذه الطريقة أو تلك لمن شاء أن يتعلم... وإن الحالة التي يعانيها العالم اليوم لهي في رأيي كافية للدلالة على مدى ما تستطيعه الصور الفكرية التقليدية ـ كنَسِيَّةً كانت أو أكاديمية ـ في حل مشكلاتنا، وهي الصور التي يطالبوننا اليوم بأن نحيطها بالتبجيل والتقديس لأنها هي التراث...»

أقول إنني وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله؛ فماذا عسانا أن نأخذ من تراث الأقدمين؟ الجواب هو: نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة؛ فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجح منها، كان لا بد من اطّراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعنى به إلا المؤرخون؛ بعبارة أخرى: إن الثقافة ـ ثقافة الأقدمين أو المعاصرين ـ هي طرائق عيش، فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من التراث؛ وأما ما لا ينفع نفعاً عملياً تطبيقاً فهو الذي نتركه غير آسفين، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة معاصرينا من أبناء أوروبا وأمريكا.

المدار هو العمل والتطبيق، المدار هو ما يعاش به، هو ما يستطاع سلكه في جسم الحياة كما يحياها الناس، أو كما ينبغي لهم أن يحيوها؛ فإذا ألفيتُ عند السلف طريقة تنفعني اليوم في بناء المنازل، أو في رصف الطرق، أو في إقامة الحياة الاقتصادية من زراعة وصناعة وتجارة، أو في طرائق التعبير باللفظ عما يريد الناس أن يعبروا عنه مما تعتمل به نفوسهم اليوم، كان ذلك هو التراث الذي تحييه، وأما ما يبقى فلا مندوحة له عن أن يظل راقداً في أجداثه، مجالاً لمن شاء من المؤرخين.

على أنه ليس كل ما يأخذه ابن اليوم من إنسان الأمس جائز القبول، حتى ولو كان أداة من أدوات الحياة العملية؛ فالفلاح المصري قد ورث عن جده القديم طريقته في حرث الأرض وريّها، لكنه تراث ظهر له اليوم من آلات البخار والكهرباء ما ينسخه، فعندئذ لا يجوز لهذا الفلاح أن يحتجّ على أدوات عصره قائلاً: لكن المحراث والشادوف والساقية هي تراثي من الآباء والأجداد، برغم أنه تراث عملي نافع في حدوده؛ والفلاحة المصرية قد ورثت عن جدتها القديمة طريقتها في تشييع موتاها، لكننا لا نتردد في رفض تراث كهذا، ونتمنى له الزوال السريع.

وإني لأعلم أن من القراء ممن سيأخذه العجب لهذه الأمثلة التي أسوقها تدليلاً على التراث، متى يجوز بقاؤه ومتى لا يجوز، قائلاً لنفسه: ليس هذا هو التراث الذي نعنيه حين نتحدث عن حياتنا الثقافية كيف ينبغي لها أن تكون، وماذا يجب أن تستمده من «التراث» وماذا يجب أن تهمله؛ فليس المحراث والشادوف وصرخات المرأة الحزينة المشيّعة لفقيدها جزءاً من «التراث» بهذا المعنى الذي نعنيه؛ إنما نعني في هذا الصدد شرع الدين ونظم الشعر وإرسال الحكمة، والشجاعة في القتال وإكرام الضيف، وما إلى هذه الجوانب من حياة أسلافنا، وما قيل فيها وما روي بشأنها؛ لكنني أقول للمعترض بأنه لا فرق في الأساس والجوهر ـ ما دمت قد جعلت قاعدتي ما أستطيع أن أستمده من الأسلاف من طرائق العمل في الحياة اليومية الجارية ـ لا فرق بين أن يكون الذي أتعلمه من السابقين هو طريقة حرث الأرض أو طريقة نظم الشعر أو طريقة توزيع المواريث على مستحقيها أو طريقة التعاقد على زواج أو الاحتفال بمولود جديد أو إقامة الشعائر الملائمة للجنازات ودفن الموتى؛ كلها وسائل نعيش بها ونسلك على أساسها، فإذا فعلنا كنا بمثابة من أدخل تراث الماضين في صلب حياته الحاضرة، وإذا رفضنا كنا رافضين لهذا التراث أن يكون جزءاً من هذه الحياة.

فإذا كان السؤال المطروح هو: كيف السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة، لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة في آن؟ كانت طريقة الإجابة السديدة هي أن أبحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة.





عقبات على الطريق

مهما يكن المصدر الأول الذي يستقي منه الإنسان مبادئ المعرفة والعلم، ثم يعود فيبني على تلك المبادئ سائر أحكامه وأفكاره ومعتقداته ومذاهبه، فقد يكون ذلك المصدر الأول وحياً من السماء، أو مشاهدات شاهدناها بحواسنا للأشياء من حولنا، أو لمعات حدسية اهتدت بها البصيرة إلى حقيقة العالم أو حقيقة الإنسان، أقول إن المصدر الأول لمبادئ المعرفة والعلم، قد يكون باباً من هذه الأبواب، ثم يسلّط الإنسان على تلك «المبادئ» قوته الاستدلالية ـ وذلك هو «العقل» ـ ليستخرج كل ما يجد في وسعه أن يستخرجه من أحكام وأفكار؛ ومهما يكن ذلك المصدر الأول ـ وقد اختلف الفلاسفة في أيها تكون له الصدارة ـ فهنالك شرط لا بد من الوفاء به، لكي تستقيم لنا المعرفة الصحيحة بعد ذلك، وهو أن يمحو الإنسانُ أخطاءه التي كان قد زلّ فيها قبل أن يستقي العلمَ من مصدره المختار، وأن يسدّ الطريق على تلك الأخطاء حتى لا تعاوده من جديد، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً؛ إذ لا يجدي أن نملأ وعاء الحق في أذهاننا، حين يكون وعاء الباطل ما زال هنالك قائماً إلى جواره؛ فالباطل ـ على مر الزمن ـ قمين أن يفسد الحق، كما تُفسد الثمرة العطبة ما حولها من ثمرات صحاح؛ فإذا جاء الحق وظهر ـ بأية وسيلة من وسائله ـ وجب كذلك أن يُزهق الباطل في اللحظة نفسها؛ فإقامة الصواب وتصحيح الخطأ جانبان لموقف واحد، هما الإيجاب والسلب يسيران معاً، الأول يثبت ما يستحق الإثبات، والثاني يمحو ما لا بد أن يمحى.

وهذا بعينه هو ما حرص على فعله فلاسفة المنهج العلمي جميعاً، على اختلاف أزمانهم وتباين مناهجهم؛ فهم ـ إذ يرسمون للناس طرائق الفكر السديد ـ يُجمعون على إزالة الباطل وطمس مصادره. لتتم لهم إقامة الحق وتفجير منابعه؛ فذلك هو سقراط، حين أراد أن يقيم للفكر السليم منهجاً جديداً يقاوم به ما ظنه باطلاً عند جماعة السوفسطائيين؛ فقد كان هؤلاء السوفسطائيون يشيعون في الناس رأياً بأن الإنسان الفرد هو مقياس الحق لنفسه؛ فما تراه أنت حقاً فهو حق بالنسبة إليك، وما أراه أنا حقاً فهو كذلك حق بالنسبة إليّ؛ وواضح أن مبدأ كهذا من شأنه أن يجعل لكل فرد من الناس معياره الخاص فيما هو صواب أو خطأ، وفيما هو فضيلة أو رذيلة؛ فأراد سقراط أن يقيم منهجاً عقلياً قويماً، تقاس به الأفكار والأحكام، ليضع أمام الناس جميعاً قاعدة واحدة مشتركة، بحيث لا يبقى بعد ذلك احتكام إلى نزعةٍ فردية أو هوى.

لكنه قبل أن يقيم هذا الميزان العقلي، أو قلْ إنه بالعملية نفسها التي أراد بها أن يقيم هذا الميزان ـ أخذ في الوقت نفسه ينكت صدور الناس وأفئدتهم لعله يقع فيها على مصادر الخطأ والضلال فيزيلها؛ بل ربما كان أشد اهتماماً بأن يبين للناس أين يخطئون، منه بأن يظهر لهم وجه الصواب في المسألة المعينة التي يحدث أن تكون مطروحة للحوار بينه وبينهم، إنه لم يزعم لنفسه قط معرفة يقينية بشيء، حتى لقد قال عنه أرسطو بعد ذلك: كان سقراط يثير المشكلات، ثم لا يقدم لها الحلول؛ ولم يكن سقراط غافلاً عن حقيقة موقفه السلبي هذا، لكنه أيقن أن رسالته الحقيقية هي في تطهير العقول أولاً، لعلها بعد ذلك تتهيأ للوصول إلى الحق.

ومضى الزمان بعصوره التي توسطت بين قديم وحديث، ونهضت أوروبا نهضتها المعروفة، التي كان من نتائجها هذا التقدم العلمي العجيب، الذي ننعم اليوم بثمراته ونشقى؛ أفتدري ماذا كان المفتاح الذي أداره الناس فإذا الأرض غير الأرض والسماء غير السماء؟ هو أن استبدلوا منهجاً بمنهج، وفي المنهج العلمي الجديد كَمُنَ السر كله والقوة كلها؛ كان الناس قبل ذلك ينهجون في تفكيرهم نهجاً لا يصلح إلا في نطاقه الخاص، وهو أن تكون هناك تركيبة لغوية فاستخرج منها تركيبة أخرى؛ ولذلك كاد «العلم» كله إبان القرون الوسطى ـ في شرق الدنيا وغربها على السواء ـ ينحصر في إستخراج النتائج من نصوص يضعونها بين أيديهم ـ ثم يُعملون فيها مشارط التحليل؛ وقد يكون النصّ وحياً أوحي به، أو تراثاً قديماً هبط إليهم من السلف، لكن الطريقة واحدة في كلتا الحالتين؛ أما وقد أراد الناس أن يلفتوا وجوههم لفتة جديدة، يطالعون بها الكون الفسيح بأفلاكه وبحاره وسهوله وجباله، فلم يعد يجدي أن ننظر في نص مكتوب أمامنا لنحلله ونشرحه ونستخرج ما خفي من معانيه، أو قلْ إن هذا النظر المنكبَّ على الصحائف لم يعد يكفي، وكان لا بد من طريق جديد يسلكه الباحثون ليكشفوا الحجب عن سر «الطبيعة» التي تبدي أمام النواظر «ظواهرها» وتخفي وراء الظواهر «قوانينها». فكيف السبيل أمام الإنسان ليكشف الغطاء عن تلك القوانين، لأنه إذا ما فعل، أمسك باللجام وامتطى وسار، بل غاص وطار، وطوى الطبيعة كلها في قبضة يده.

كان المنهج العلمي الجديد ذا وجهين، تولى كلاً منهما رجل، أما أحد الرجلين فهو الفيلسوف الفرنسي ديكارت، الذي أراد أن يكون السير العلمي بادئاً من فكرة داخلية نثق في صوابها، ثم نمضي خارجين منها إلى حيث العالم الطبيعي وما وراءه؛ وأما ثانيهما فهو الفيلسوف الإنجليزي بيكون، الذي رأى أن يكون طريق السير في الاتجاه المضاد، بادئاً من الطبيعة الخارجية وما نشاهده في ظواهرها، ثم نمضي داخلين إلى فكرة عقلية نقيمها ونكون على يقين من صوابها. ولكن ليختلفا كيف شاءا في اتجاه السير ماذا يكون؟ أنقطع الشوط من داخل نفوسنا إلى الواقع الخارجي، أم نقطعه من الواقع الخارجي إلى داخل نفوسنا؟ فالذي يهمنا من الرجلين في سياق حديثنا هذا، هو أن كليهما قد حرص أشد الحرص على محاربة الخطأ واقتلاع جذوره، حتى تُبذر بذور المعرفة الصحيحة على أرض طيبة غير مشوبة بأخلاط الضلال.

فالرجلان معاً يلتقيان في أن المعرفة الصحيحة كان ينبغي أن تكون هي الحالة الطبيعية للإنسان السويّ، لولا أن اعترضتها العوارض فسدَّت عليها الطريق: عوارض من أوهام الإنسان ونزواته وميوله وأهوائه ورغباته وشهواته وما قد يصيبه من تعصّب وتسرّع، ومن خضوع سهل لذوي الشهرة والنفوذ من أقدمين ومحدثين ومعاصرين؛ لماذا يخطئ الإنسان طريق الحق ما دامت نفسه وما يجري فيها واضحة له إذا ما انطوى ببصره إليها، ليمعن فيها النظر (هذا ديكارت) وما دامت الطبيعة منشورة الصفحات لمن يريد أن يقرأ قراءة الصادق الأمين (وهذا بيكون). لماذا يقع الإنسان في الخطأ، والباطن قائم أمام بصيرته والظاهر معلن أمام بصره؟ أليس الخطأ هو أن تضع في رأسك فكرة لا تصور ما هنالك؟ فلماذا تفعل، وما هنالك يكشف لك عن نفسه إذا سلكت إليه الطريق؟



لا بد أن تكون هنالك عثرات تحول دون ذلك السير المستقيم، كأن تكون رؤوسنا قد ملئت ـ على غير وعي منا ـ بأفكار مسبقة، بثها فينا آخرون، حتى إذا ما شببنا، ألفينا أنفسنا تحت سلطانها؛ ولهذا عني الرجلان ـ ديكارت وبيكون ـ أول ما عنيا بأن يدقا في الرؤوس دقاً عنيفاً، لتنفض كل ما فيها، قبل أن نأمل في علم جديد نضعه بأنفسنا على أساس جديد.

وعقيدتي هي أن في تراثنا العربي ـ إلى جانب عوامل القوة التي سنذكرها في حينها ـ عوامل أخرى تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كلّ ما في الدنيا من أغلال وأصفاد، وأنه لمن العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً أو ما يشبه النهوض، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود، لتنطلق نشيطة حرة نحو ما هي ساعية إلى بلوغه؛ إنه لا بناءَ إلا بعد أن نزيل الأنقاض ونمهد الأرض ونحفر للأساس القوي المكين.

وسأكتفي من هذه العوامل المعوقة بثلاثة:

الأول ـ أن يكون صاحب السلطان السياسي هو في الوقت نفسه، وبسبب سلطانه السياسي، صاحب «الرأي»، لا أن يكون صاحب «رأي» (بغير أداة التعريف) بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس آراؤهم.

الثاني ـ أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا، فنميل إلى الدوران فيما قالوه وما أعادوه بصور مختلفة، بل أعادوه بصورة واحدة تتكرر في مؤلفات كثيرة، فكلما مات مؤلف، لبس ثوبه مؤلف آخر، وأطلق على مؤلَّفه اسماً جديداً ـ فظن أن الطعام الواحد يصبح أطعمة كثيرة إذا تعددت له الأسماء.

الثالث ـ الإيمان بقدرة الإنسان ـ لا كل إنسان بل المقربون منهم ـ على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا، على غرار ما يستطيعه القادرون النافذون ـ على صعيد الدولة ـ أن يعطلوا قوانين الدولة في أي وقت أرادت لهم أهواؤهم أن يعطلوها.

ضرورة التحوّل

أ ـ من فِكر قديم إلى فِكر جديد

مواضع الزلل الفكري عند الإنسان لا تكاد تقع تحت الحصر، يهمنا منها الآن موضع واحد، هو أن يتفق الناس على معان مجردة، فيحسبوا أن قد اتفقوا بذلك على التفصيلات الجزئية التي تقع تحت ذلك التجريد، فالناس جميعاً متفقون ـ مثلاً ـ على ضرورة «الطعام»، حتى إذا ما أخذوا يعدون لأنفسهم صنوفه اختلفوا ميلاً ونفوراً إلى أبعد درجات الاختلاف، حتى ليتقزز منهم نفر مما يجعله نفر آخر موضع الاحتفال والتكريم... وقل شيئاً كهذا في كل شيء: تقول للناس «فن» فلا تجد منهم أحداً ينفر من الفن، وكيف ينفر والفن في ثيابه وأواني طعامه وعلى جدران داره؟ لكن ادخل معهم في تفصيلات ما يعد فناً وما لا يعد، تجد منهم عجباً، فالفن التجريدي ـ مثلاً ـ أو السريالي أو غيرهما من ضروب الفن الحديث، لا يلقى عند كثرة من الناس إلا هزَّ الأكتاف الهازئة وإلا الضحكات المتعجبة الساخرة. وخذ ما شئت من معاني الدين والسياسة والاجتماع، تجد من الناس اتفاقاً لا استثناء فيه ولا تردد، لكن ابدأ في ذكر التفصيلات والشروح التي تحملها تلك المعاني، فعندئذ تجدهم قد تفرقوا فرقاً يباعد بينها ما يباعد بين القطبين، فإذا كان المجال مجال الدين كفَّر بعضهم بعضاً، أو كان مجال السياسة قاتل بعضهم بعضاً، أو كان مجال أوضاع اجتماعية اتهم بعضهم بعضاً بالرجعية من فريق وبانحلال من فريق آخر.

وذلك لأن الفكرة المجردة من شأنها أن تمحو الفواصل والفوارق التي تميز المفردات العينية الجزئية المندرجة تحت الفكرة، فالقط والكلب والسبع والنمر والحمار والحصان والجمل... كلها «حيوان»، والبرتقال والتفاح والتمر والرمان والموز والبطيخ... كلها «فاكهة»، فقد تجد رجلين يتفقان ـ مثلاً ـ على قيمة معينة يتصف بها الحيوان كله، أو تتصف بها الفاكهة كلها، حتى إذا ما نزلا إلى تفصيلات الحياة العملية وجدت أحد الرجلين يقتني في داره كلباً ووجدت الآخر ينفر من نجاسة الكلب، أو وجدت أحد الرجلين يأكل البطيخ على اشتهاء، ووجدت الآخر يجتنبه لما يصيبه به من نفاخ، والحديث في هذا الباب أوضح من أن نمضي فيه.

وإنه ليندر جداً أن يكون الانتقال الفكري من عصر إلى عصر، انتقالاً في المعاني العامة المجردة، كما تدل عليها ألفاظ عامة يتداولها الناس فيما بينهم من أحاديث ومعاملات، وإنما يكون الانتقال الفكري في تغير المضمونات التي يقصد إليها المتحدثون والمتعاملون بتلك الألفاظ العامة والمعاني المجردة، وبعبارة أوضح، نقول إنه لو كانت الألفاظ العامة والمعاني المجردة كؤوساً ومضموناتها هي الشراب داخل تلك الكؤوس أو لو كانت أطباقاً ومضموناتها هي الطعام في تلك الأطباق، فإن الكؤوس أو الأطباق ليست هي التي تتغير من عصر فكري إلى العصر الذي يليه، وإنما الذي يتغير هو الشراب في الكؤوس أو الطعام في الأطباق، وإلا فقلْ لي متى كان العصر الذي يتنكر «للفضيلة» بمعناها العام، أو «للعدالة» أو «للحرية» أو «لكرامة الإنسان» أو غير ذلك من المعاني الداخلة في هذا المضمار؟ فهذه ألفاظ تبقى ولا تزول، تجيء حضارة وتذهب حضارة، وتجيء ثقافة وتذهب ثقافة، وتجيء عقيدة وتذهب عقيدة، لكن تبقى ألفاظ «الفضيلة» و«العدالة» و«الحرية» و«الكرامة» إلخ مرفوعة الأعلام، فما الذي يتغير إذن بحيث نقول: ذهبت ثقافة وجاءت ثقافة؟ الذي يتغير هو المضمون الذي نعنيه، فقد تعني العدالة في عصر فكري معين أن يقتصّ المظلوم من ظالمه متى استطاع ذلك بشخصه، ثم يتغير العصر فتصبح العدالة أن يقف بين الطرفين قاض محايد، وهكذا في سائر المعاني.

ولهذا لن تجد في حياتنا الفكرية المعاصرة معنى مجرداً واحداً، نشير إليه بلفظة عامة، إلا أن تجد ذلك المعنى المجرد نفسه وتلك اللفظة العامة نفسها ـ أو ما يرادفها ـ واردين في تراثنا الفكري القديم، فهل يكون معنى ذلك أن فكر المعاصرين هو نفسه فكر الأقدمين؟ ـ سوف يكون الجواب أن «نعم» عند من يكتفون من الشراب بالكؤوس الفارغة، ومن الطعام بأطباقه الخاوية، وهذا على أفضل الفروض، لأن الكأس الفارغة والطبق الخاوي أفضل منهما وقد امتلأ بما لم تعد النفس تشتهيه، سيكون الجواب أن «نعم» عند من لا يفطنون إلى تيار الزمن كيف يجرف من العصور المتوالية لبابها الفكري، وإن أبقى لها القشور والأوعية التي كانت تحمل لها ذلك اللباب، وهو إذ يجرف ما يجرفه، فإنما يفعل ليجيء أبناء العصر الجديد فيضعوا في الآنية القديمة لباباً جديداً.

أقول ذلك وأنا على علم بمدى التحفز الذي يتحفز به كثيرون، دفاعاً عن تراثنا الفكري، ظناً منهم أن هذا الدفاع لا تتم لهم قواعده وأركانه إلا إذا نبشوا في صحائف الأقدمين فأخرجوا لفظاً من هنا ولفظاً من هناك، وجملة من هذا الكتاب وأخرى من ذلك، ليثبتوا أن قيَم هذا العصر الجديد ـ وأعني القِيم المحمودة الشريفة ـ قد وردت كلها في تراثنا، وليس بنا حاجة إلى لغو المحدثين. فإن قال المحدثون «حرية» و«مساواة» و«علم» و«عدل»، أجبناهم في انفعال: صح نومكم يا هؤلاء، لقد سبقناكم بكذا قرناً من الزمان إلى «الحرية» و«المساواة» و«العلم» و«العدل» وغيرها من القِيم الرفيعة، ويفوتنا دائماً أن نتروى حتى نستوثق من أن كؤوس هذه الألفاظ ما زالت تحمل شرابها القديم، ولم تستبدل به شراباً جديداً، به وحده تسرى في أجسادنا روح العصر وبغيره نتخلّف لنعيش مع الأقدمين لفظاً ومعنى، وشكلاً ومضموناً.

ولأضرب مثلين في شيء من التفصيل، لأوضح ما أريد:

إن من علامات هذا العصر المميزة، أنه عصر «العلم» المقترن «بالعمل» حتى لتجد فلاسفة عصرنا منصرفين بكثير من عنايتهم وجهدهم نحو تحليل العلاقة بين العلم والعمل تحليلاً ينتهي ببعضهم إلى القول بأن العلم والعمل موصول أحدهما بالآخر، فإذا وجدت «علماً» مزعوماً لا يجيء بمثابة الخطة الدقيقة لعمل يؤدَّى، فقل إنه ليس من «العلم» في شيء إلا باسم زائف، وأن هذا الفريق من الفلاسفة المعاصرين لينكرون أشد إنكار أن يكون هناك ما يجوز تسميته «بالعلم النظري» الذي لا صلة له بدنيا التطبيق، بل إنهم ليتطلبون من العلماء إذا حددوا مصطلحاتهم العلمية، أن يحددوها بما يسمونه «تعريفاً إجرائياً»، أي أن يحددوها بالجوانب العلمية التي تنطوي عليها تلك المصطلحات، فإذا وردت في لغتهم ألفاظ رئيسية لا تشير إلى «إجراءات» فعلية معينة رفضوا مشروعيتها من الناحية العلمية، وإننا لنقول عن عصرنا إنه عصر «التكنيات» (التكنولوجيا)، وما الأجهزة التكنية هذه إلا «الأفكار» العلمية وقد برزت إلى دنيا العمل.



فإذا قال قائل عن عصرنا إنه عصر «العلم» و«العمل» كان لقوله معنى محدد بمضمونات العصر ومفهوماته، «فالعلم» ـ من ناحية ـ هو العلم الطبيعي، و«العمل» ـ من ناحية أخرى ـ هو تطبيق العلم بالأجهزة التكنية على اختلاف مجالات العلوم وتطبيقاتها، إن كلمة «علم» بهذا المعنى المحدد لم تدخل اللغة الإنجليزية نفسها إلا في الثلث الأول من القرن الماضي (وأعني كلمة Science)، مما يدل على أن ما قد سبق ذلك من علم لم يكن به كل المقومات التي تميز علم العصر الراهن، وإني لأذكر في هذا الصدد ـ وعلى شفتي ابتسامة إشفاق وأسف ـ إن أحد كتّابنا المرموقين قد وقع على هذه الحقيقة الغريبة في بعض ما قرأ ـ وكان ذلك منذ أعوام قلائل ـ فأسرع إلى صحيفته يكتب مفاخراً هذا العصر المتعجرف المغرور بتراثنا، فمنذ كذا قرناً من الزمان ـ هكذا قال الكاتب ـ وتراثنا مليء «بالعلم» اسماً ومسمى، وها هي ذي انجلترا لم تعرف «العلم» إلا منذ أقل من مائة وخمسين عاماً، ولو تريّث كاتبنا لحظة ليراجع معنى الكلمة في الحالتين، لوجد الفرق بين المعنى الذي كان والمعنى الذي استحدث هو ـ كما قلت ـ كالفرق بين القطبين، فاللفظ واحد ـ في العربية ـ والمضمون مختلف.

وأعود إلى تراثنا العربي، وبين يدي لفظتا «علم» و«عمل» الدالتان على جانبين يميزان العصر الحاضر وثقافته، فأجدني مع أبي حامد الغزالي في كتابه «ميزان العمل» وأقرأ، فإذا هو يبدأ فيضع الأساس الذي يريد أن يقيم عليه البناء، وهو أن السعادة لا تنال إلا بالعلم والعمل... ولو تعجّلت النتائج كما يتعجّل المتعجّلون، لقلت من فوري: اللّه أكبر! ماذا أبقى القرن الحادي عشر للقرن العشرين من علامات ومميزات؟ لكني تريثت حتى أرى بأي المعاني استُخدمت كلمة «العلم» وكلمة «العمل»؟ ثم لا ألبث أن أجدني في مجال من القول لا يتصل أدنى صلة بما يراد اليوم حين يقال «علم» و«عمل»، وحسبي أن ألخّص النتيجة التي انتهى إليها الغزالي من بحثه، وهي «أن العلم المقصود هو العلم باللّه وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وملكوت السموات والأرض وعجائب النفوس الإنسانية والحيوانية، من حيث أنها مرتبة بقدر اللّه، لا من حيث ذواتها ـ فالمقصود الأقصى العلم باللّه» وأما العمل فمقصود به ـ أساساً ـ مجاهدة القوى، حتى تزول الحوائل التي ربما أعاقت الإنسان عن العلم باللّه.















تلك هي النتيجة، وذلك هو مجال القول، وإنها لنتيجة وصل إليها الغزالي بعد سلسلة من الحجاج على درجة عالية من الاستدلال المحكم المتين، ولكنها كذلك داخل مجالها من القول، إنها نتيجة تلزم لزوماً قاطعاً عن المقدمة التي وضعها الغزالي، إذ ذكر في حديثه أن السعادة التي يبحث لها عن علم وعمل يحققانها هي «السعادة الأخروية»، وهي سعادة قد تقتضي من الساعي إليها ترك اللذات الدنيا واحتمال عنائها، «فإن المدة في احتمال التعب منحصرة... واللذات الدنيوية منصرمة منقضية، والعاقل يتيسر عليه ترك القليل نقداً، في طلب أضعافه نسيئة».

وما دامت هذه هي السعادة المقصودة، فما على المفكر أولاً إلا أن يثبت الحياة «الأخروية» إثباتاً عقلياً يُفحم به منكريها، حتى إذا ما أيقن القارئ بصحة الفكرة، انطلق منها إلى ما يترتب عليها من علم وعمل يؤديان إليها، فكانت له النتيجة التي أسلفنا ذكرها.

لست أظنني بحاجة إلى التوكيد بأن المقصود بهذه التفرقة بين طريقتين في استخدام لفظتي «علم» و«عمل» ليس هو أن نجعل إحدى الطريقتين أعلى من زميلتها، بل هي تفرقة لمجرد التفرقة، كما أفرق في دنيا المواصلات ـ مثلاً ـ بين السيارة والطيارة، وكل ما يعنيني من هذه التفرقة هو أن ورود الألفاظ في سياقها القديم، ثم ورودها هي نفسها في سياقها الجديد، قد لا يدل على أن الفكر الجديد هو نفسه الفكر القديم. إلا إذا حللنا المراد بتلك الألفاظ فإذا هذا المراد واحد في الحالتين.

فقد أتصور مفكراً معاصراً يقابل الغزالي في زمنه، ويتصدى لبحث مثل بحثه، ليدل معاصريه على «ميزان العمل» المؤدي إلى «السعادة». أقول إنني قد أتصور مفكراً معاصراً يبدأ بداية أخرى غير البداية التي بدأ بها الغزالي ورتب عليها نتائجه. فأولاً هو يتفق مع الغزالي في أن «السعادة لا تنال إلا بالعلم والعمل». لكنه يمضي ليقول إن السعادة التي يقصد إليها، هي سعادة الإنسان هاهنا على هذه الأرض وفي هذه الحياة الدنيا. وإن هذه السعادة «الدنيوية» التي هي مقصد، ـ لا السعادة «الاخروية» التي كانت هي كل شيء عند الغزالي ـ إنما تنال بالعلم والعمل. ولكن أي علم وأي عمل؟ ربما وجد هذا المفكر المعاصر أن العلم المقصود هو العلوم الطبيعية بمعناها الحديث من فيزياء وكيمياء وما إليهما، وأن العمل المقصود هو من قبيل ما يجري في المعامل من تجارب من شأنها أن تخلق لنا من الوسائل والأدوات والأطعمة والأشربة والثياب والمساكن والمواصلات ما لم يكن للعصور السابقة عهدٌ بمثلها.

وأحسب أني لو سألت الآن: كيف ننتقل من فكر قديم إلى فكر جديد؟ كان الطريق إلى الجواب واضحاً، وهو أن أستخدم الألفاظ ـ التي هي في الحقيقة دالة على رؤوس الموضوعات ـ استخداماً يساير العصر في مفهوماته ومضموناته حتى ولو كانت هي نفسها الألفاظ التي استخدمها الأولون، لكنهم استخدموها بمفهومات ومضمونات مختلفة.

وأنتقل إلى مثل آخر، هو فكرة «الحرية».

ولعلي في هذه المرة في غنى عن كثير من الشرح الذي اضطررت إلى ذكره في الفقرة السابقة، لأن التناول طريقته واحدة، فلا يكفي أن أجد على صفحات التراث كلمة «الحرية» مذكورة، لأصرخ في وجه القائلين بأن «الحرية» مطلب يشغل عصرنا، ساخراً بهم، وزاعماً أنهم يستيقظون الآن لما دعونا إليه نحن منذ كذا قرناً من الزمان! فقد تكون اللفظة واحدة ومضمونها مختلفاً على ألسنة المعاصرين، عنه على ألسنة الأولين.

والحق أنه لو كان المقصود بالكلمة شيئاً واحداً في الحالتين، لعجبنا بدورنا أشد العجب من هؤلاء المعاصرين الحمقى، الذين يجعلون من فكرة «الحرية» هذه مداراً لجزء كبير جداً من نشاطهم الفكري، سواء كان ذلك في مجال الفكر الفلسفي، أو في مجال الفكر السياسي والاجتماعي، وحسبك أن تعرف أن المطابع تخرج عشرات الكتب عاماً بعد عام، ليس فيها إلا غوص في فكرة الحرية هذه، بمعناها عندما يوصف بها الفرد الواحد من الناس، ومعناها عندما يوصف بها المواطن ـ لا الفرد من حيث هو فرد ـ بل المواطن من حيث هو عضواً في مجتمع واحد تحكمه دولة واحدة، ومعناها عندما ترد في ميدان المعاملات الاقتصادية، وهلم جرا، ولو قرأ قارئ كتاباً واحداً لفيلسوف واحد من المعاصرين ـ وليكن مثلاً من الفلاسفة الوجوديين، الذين عنوا أكثر من سواهم بفكرة الحرية ـ لأدرك عن يقين أن المشكلة ذات أبعاد وأطراف وأعماق لا يحلها أن يقال: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً، بل قد تجد بعد تحليل قليل أن الناس تلدهم أمهاتهم مكبلين لا أحراراً، مكبلين بجهاز نفسي خاص، فيه الغرائز والميول الموروثة والاستعدادات الفطرية، مما لا قبل للفرد أن يكون حراً بإزائها، أما أن يقع بصري على كلمة «حرية» في عبارة هنا









أو هناك، ثم أسمع المتحدثين عن هذا العصر يقولون إن أزمة الحرية هي من أعقد الأزمات التي يعانيها المعاصرون، وإن الحرب الدائرة أرحاؤها ـ باردة وساخنة ـ إنما هي حرب على التحديد الذي تحدد به فكرة «الحرية» في عبارة وردت في تراثنا، ثم أسمع هذا الحديث كله وأرى هذا الصراع كله في عصرنا حول «الحرية» وتحديدها وأبعادها، فأقول: صح نومكم يا هؤلاء! لقد حللنا العقدة منذ قرناً من الزمان، فضرب من الخمول الفكري، لو كان ليطول معنا بقاؤه، فلا أظن أن الأمل قريب في نهوضنا نهوضاً بالفعل لا بالكلام، وبالفكر الحي لا بالتثاؤب ونحن نيام.

وأعود إلى التراث، فأجد «الحرية» قد شغلت بالفعل فريقاً من الفلاسفة والمفكرين، ولكن بأي معنى؟

كان المعتزلة أهمّ من أثاروا البحث في حرية الإنسان، بحيث حرصوا على أن يجعلوا الإنسان قادراً خالقاً لأفعاله، خيرها وشرها على السواء، ليكون مسئولاً عما يفعل مسئوليةً تبرّر ثوابه أو عقابه يوم الحساب، قائلين إن العدل الإلهي يقتضي ذلك، ومرجع الإنسان في اختياره لأفعاله هو عقله.

فأنت ترى من ذلك أن المعنى الذي قصدوا إليه «بالحرية» هو حرية الإنسان في اختياره لأفعاله، وهي حرية تحدد علاقة الإنسان بربه، ولا شأن لها بالروابط التي تصل بين الإنسان والإنسان في هذه الدنيا، فهي لا تمسّ علاقة الناس بالحكومة، هل هم أحرار في إقامتها وفي عزلها، ولا تمسّ صور التبادل التجاري والاقتصادي، بل ليست هي بذات شأن في علاقة الوالد بولده ولا الزوج بزوجه، إلا من جهة أن الأفعال التي يختارها الإنسان بإرادته الحرة في كل هذه الميادين، تضعه موضع الحساب يوم الحساب.

وقد انشعبت المعتزلة فرقاً كثيرة، وكان موضوع الإرادة الحرة في اختيار الفعل بين الموضوعات التي أدلت كل فرقة منها برأيها فيها: فالواصلية ـ وهم أتباع واصل بن عطاء ـ قالوا «بالقدر» ومعناه قدرة الإنسان على خلق أفعاله ليصبح مسئولاً عنها، إذ لا يجوز في رأيهم أن يحتّم الله على عباده شيئاً ثم يجازيهم عليه.

وأما «النظامية» ـ وهم أتباع إبراهيم بن سيار النظّام ـ فقد زادوا على القول بقدرة الإنسان على اختياره لأفعاله، خيرها وشرها، قولهم إن اللّه تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، فليست هي مقدورة له، مخالفين بذلك الآخرين الذين قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها. وكان من إضافات النظام كذلك، أن حرية الإنسان في فعله محدودة بقدرته وأما ما جاوز قدرته فهو من فعل اللّه، مثال ذلك أن تلقي بحجر فتكون حركته نتيجة قدرتك، لكن إذا بلغت قوة الدفع غايتها، سقط الحجر بحكم طبيعته، أي بفعل اللّه لأنه هو الذي أنشأ في الحجر طبيعته.

وقصدت جماعة الجهمية لمعارضة المعتزلة في قولهم بحرية الإنسان في خلقه لأفعاله، إذ الإنسان عند الجهمية ـ نسبة إلى جهم بن صفوان ـ لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبر في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق اللّه تعالى الأفعال فيه على غرار ما يخلق في سائر الجمادات، فإذا نسبنا إلى الإنسان أفعاله، كان ذلك على سبيل المجاز، كما تنسب إلى الجمادات أفعالها، حين يقال ـ مثلاً ـ أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت، وأما الثواب والعقاب فهما جبر من اللّه.

وبين هذين الطرفين ـ المعتزلة والجهمية ـ جماعة وسط، هي جماعة الأشعرية ـ أصحاب أبي الحسن الأشعري ـ فقد فصلت بين الإرادة الإنسانية والفعل الذي يتبعها، فعندما يريد الإنسان فعلاً معيناً إرادة مخلصة يخلق اللّه الفعل، وبهذا يكون الفعل مخلوقاً للّه، ولكنه مخلوق له عند إرادة الإنسان، لا بإرادة الإنسان.

ذلك هو مجال القول عندهم في موضوع الحرية وما يحيط بها من قدرة وفعل ونتائج تترتب على الفعل، وهكذا، ولست أعرف مفكراً عربياً واحداً تصدى للبحث في الحرية الإنسانية بمعانيها التي هي موضوعات البحث اليوم، ولقد كان مألوفاً أن يحدث التقابل بين «الحر» و«العبد»، فإذا وجدنا كلاماً عن الإنسان الحر، كان ذلك بالقياس إلى الرقيق، فهو حر بمعنى أنه غير مملوك لأحد، وأما حرية هذا الحر ما مداها في أوضاع الحياة الفكرية والعملية، فلا أظن أنها ظفرت بالنظر، ولذلك لا أذكر أن الحرية قرنت إلى «الفكر»، ولا كانت حرية الفكر مشكلة تُثار، الذي أثير دائماً، هو موضوع حرية «الفعل» على النحو الذي بيّنّاه، وقد يكون ذلك لأن مصدر التشريع ـ من حيث معيار السلوك ـ نزل وحياً أو ورد سنّة عن رسول اللّه، فكانت مهمة الفكر عندئذ هي تحليل النص، لا خلق الفكرة وابتكارها فيما يختص بالنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة في عصرنا هذا الحديث، فلم تكن حرية الفكر ذات موضوع.

أفيجوز بعد هذا كله، أن يسمع سامع عن العصر الراهن أنه منشغل بفكرة الحرية الإنسانية وتحليلها وتحديدها، فيقفز من فوره غاضباً ليقول: هذه فكرة فرغنا نحن منها، ووضعنا لها أصولها وفروعها منذ كذا قرناً من الزمان. إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين...

ثورة في اللغة:

أ ـ من اللغة تبدأ ثورة التجديد

لست أتصوّر لأمة من الأمم ثورة فكرية كاسحة للرواسب، إلا أن تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة تراجع بها اللغة وطرائق استخدامها، لأن اللغة هي الفكر، ومحال أن يتغير هذا بغير ذلك، فقد تسود العصر روح دينية صوفية، تبحث عن الغيب وراء الشهادة، عن الخفاء وراء الظهور، عن الثابت وراء المتغير، عن المطلق وراء الجزئي النسبي العابر، عن البقاء وراء الفناء، فعندئذ ينعكس هذا كله على طريقة استخدام الناس للغة ـ في مدارج الثقافة العليا لا في تصاريف الحياة اليومية ـ فتراهم يجعلونها للايحاء لا للدلالة، فهي أداة عروج إلى السماء لا وسيلة اتصال بالواقع. ثم قد تسود العصر روح علمانية واقعية، يشغل الناس فيها بالعلوم الطبيعية والرياضية أكثر مما يشغلون بالوجد الصوفي وتسبيح المتدين، فعندئذ كذلك ينعكس ذلك على اللغة، فترى أصحابها يتخذون منها أداة ترمز إلى الواقع المحسوس، أكثر مما يتخذونها عدسات ينفذون منها إلى اللانهاية والخلود، ذلك على وجه التعميم الذي لا ينفي أن يتناثر في الحالة الأولى أفراد أشبه بالعلماء في استخدامهم للغة، كما لا ينفي أن يكون في الحالة الثانية أفراد أشبه بالشعراء في صياغة القول.

فإذا كان الناس في مرحلة من تاريخهم الفكري تشبه الحالة وأرادوا الانتقال منها إلى مرحلة أخرى تشبه الحالة الثانية، كان لا بد لهم من تغيير الأداة. والعكس صحيح أيضاً بالنسبة إلى من يأخذ العلم الطبيعي برقابهم ويريدون الإفلات من قبضته ولو قليلاً، فهنا كذلك ترى الدعاة إنما يسوقون دعوتهم بلغة الإيحاء الشاعرة، لا بلغة الأعلام الواقعية العلمية المحدودة المعنى.

وقبل أن أنصرف بالحديث إلى أنفسنا، أود أن أنقل إلى القارئ لمحة من النشاط الفكري الذي نشط به الفرنسيون في ثورتهم الكبرى، ليرى معي كيف أنهم ما كادوا يعلنون الثورة السياسية الاجتماعية، حتى اجتمع رجال الفكر منهم ليبحثوا في اللغة على أي نحو يتصورونها، وفي أي اتجاه يوجهونها.

ولم يكن قد مضى على الثورة (١٧٨٩) أربعة أعوام حين حلت السلطة القائمة ما كان هنالك من مجامع علمية، رغبة منها في أن تعيد بناءها على خطة جديدة تتفق وروح الثورة التي أرادت أن يستدبر الفرنسيون من تاريخهم مرحلة، ليستقبلوا مرحلة جديدة جدة كاملة شاملة. ومضى عامان بعد هذا الإلغاء، ثم أنشئ (١٧٩٥) «المعهد القومي للعلوم» قسموه أقساماً ثلاثة: قسم منها للعلوم الطبيعية، وقسم آخر لعلوم الأخلاق والسياسة، وقسم ثالث للفنون الجميلة بما فيها الأدب، ويهمنا في هذا الحديث، القسم الثاني ـ قسم علوم الأخلاق والسياسة ـ فقد فرعوه فروعاً ستة: فرع لتحليل الإحساسات والأفكار، وفرع للأخلاق، وثالث لعلم الاجتماع، ورابع للاقتصاد السياسي، وخامس للتاريخ، وسادس للجغرافيا: شيء يذكرنا بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية في الجمهورية العربية المتحدة اليوم.

والذي يعنينا الآن هو أول الفروع، الخاص بالنظر في تحليل الإحساسات والأفكار، لأنه هو الفرع الذي عني بتحليل المعرفة الإنسانية تحليلاً بين وسائلها ومداها وحدودها، وهنا يأتي البحث في اللغة من حيث هي الوسيلة التي لا وسيلة سواها لنشأة المعرفة الإنسانية وتكوينها وتطويرها ـ أو جمودها في بعض الحالات ـ وغني عن البيان أن يقال إن البحث في المعرفة الإنسانية من حيث النشأة والتكوين، هو من أهم الموضوعات التي يتصدى لها الفلاسفة، بل هو أهمها على الإطلاق منذ القرن السادس عشر وإلى يومنا هذا، فلا عجب أن نرى بعض أعضاء هذا الفرع من فروع «المعهد القومي للعلوم» من الفلاسفة البارزين عندئذ، منهم «فولني» Comptede Volney و«كاباني» Cobanus، الأول منهما يؤمن في إله، والثاني يرفض مثل هذا الإيمان، أعني أن أعضاء ذلك الفرع كانوا على جهات شتى في وجهة للنظر، إلا فكرة واحدة التقوا عندها جميعاً، هي ضرورة البحث في فلسفة اللغة، ليكون هذا البحث ركناً ركيناً لأي تفكير يجيء بعد ذلك. وعلى ما كان بين «فولني» و«كاباني» من اختلاف بالنسبة للإيمان في وجود الله، فقد اتفقا معاً على أن موضوع الإيمان أو عدم الإيمان، لا يجوز أن يدرج في نطاق الحديث العلمي.

يقول «فولني» إنه كلما وقف الناس عند مشاهدة الأشياء الواقعة كما هي واقعة، اتفقوا عليها، وأما إذا رأيت بينهم خلافاً في الرأي، فاعلم أنهم عندئذ قد جاوزوا حدود الأشياء الواقعة، ولم يقفوا بمشاهدتهم لها عند ظاهرها المرئي المحدود، وإذن فكل ضروب الخلاف بين الناس، بل إن ما يصيبهم من تفكك اجتماعي، إنما ينشأ حين يتصدى الناس في أحاديثهم، لأمور تستحيل على المراجعة والتحقيق على أساس الخبرة الحسية وحدها، وهنا خلص «فولني» إلى نتيجة، هي: «ينبغي أن نرسم خطاً فارقاً بين ما يمكن التحقق من صوابه وما لا يمكن، وأن يقام سور منيع بين عالم الوهم وعالم الواقع، وأعني بذلك ضرورة إخراج ما يقوله اللاهوتيون إخراجاً عن مجال العلوم الاجتماعية».

وأما «كاباني» فقد تقدم إلى اللجنة الفرعية ببحوث مستفيضة، عن انطباع الحواس ـ من بصر وسمع ولمس إلخ ـ بالأشياء الخارجية، كيف يتم من الناحية الفسيولوجية الصرف، ثم كيف تتحول تلك الإحساسات إلى «أفكار» بعد ذلك. ويكفي «كاباني» هذا من الأهمية في تاريخ الفكر، أنه هو الذي صاغ العبارات التي أصبحت بعد ذلك شعارات لأنصار المذهب المادي في القرن التاسع عشر، مثل قولهم إن المخ يفرز الأفكار كما تفرز الكبد الصفراء، وهم بذلك يعنون أن العالم كله مادة في مادة، وحتى الجانب العقلي منه فيمكن تحليله وردّه إلى عضو مادي في الجسم، وهو المخ.

كان «فولني» و«كاباني» بمثابة من قذف الكرة على أرض الملعب ليبدأ اللاعبون، فما هو إلا أن تقدم «دى تراسى» إلى اللجنة الفرعية بتحليل واف لطبيعة الفكر، وكيف ترتبط تلك الطبيعة ارتباطاً وثيقاً باللغة، وقد استمدّ في بحثه مادة مفيدة من فيلسوفين: أحدهما انجليزي هو «جون لوك» Lock، والثاني فرنسي هو «كوندياك» Condillac، لأنهما كانا قد سبقاه إلى تناول الموضوع من أصوله، قائلاً إنه إذا كان «لوك» في مجال البحث في علم الأفكار، بمثابة «كوبرنيق» Copernic في علم الفلك، لأنه هو أول مستكشف للتفسير الصحيح الذي يفسر ظاهرة التفكير من حيث نشأتها ونموها، فإن «كوندياك» هو بمثابة «كبلر» Kepler ـ في علم الفلك أيضاً ـ الذي وضع القوانين لحركة الأجرام في المجموعة الشمسية، بعبارة أخرى: أوضح «لوك» كيف ينشأ الفكر، وبَيَّن «كوندياك» كيف تكون الصلة بين الأفكار، ولم يفت كليهما أن يدرك العلاقة بين الفكر واللغة، على اختلاف بينهما فبينما «لوك» قد حسب أن الفكر ينشأ أولاً ثم تأتي اللغة بعد ذلك لتجسده، رأى «كوندياك» أن عملية الفكر نفسها مستحيلة بغير اللغة ورموزها.

عرض «دى تراسى» على الأعضاء أركان هذا العلم الجديد المقترح إنشاؤه والبحث فيه ـ العلم الذي يكون موضوعه طبيعة الأفكار وما بينها من علاقات ـ ونظر إلى الأعضاء ليجدهم فلاسفة وعلماء فسيولوجيا، فأسف أن لم يكن بين الأعضاء نحويون، قائلاً: «إن تكوين الأفكار وثيق الصلة بتكوين الكلمات، فكل علم يمكن رده إلى لغة أجيدت صياغتها، ومعنى قولنا عن علم معين إنه تطور وتقدم، هو أن ذلك العلم قد ضبط لغته، لا أكثر ولا أقل، ضبطاً يتم إما بتغيير ألفاظه، وإما بأن يجعل الألفاظ القائمة أدق في معانيها».

كانت الفكرة الأساسية التي أراد «دى تراسى» عرضها على أعضاء اللجنة الفرعية، مستمدة من الإضافة التي أضافها «كوندياك» إلى «لوك»، وهي أن اللغة ليست لمجرد التعبير عن أفكار تكونت، بل هي جزء لا يتجزأ من عملية التفكير نفسها، فاستنتج «دى تراسى» من ذلك أن تطوير العلوم مرهون بتطوير اللغة ـ وهي نتيجة لها من الأهمية والخطورة ما لا يحتاج منا إلى بيان، لأنه في هذه الحالة يصبح محالاً أن يتغير للناس فكر دون أن تتغير اللغة في طريقة استخدامها.

وبالطبع لم يكن «كوندياك» قد أرسل قوله هذا بغير سند وتدليل، بل أوضح (في كتابه «مقال في أصل المعرفة الإنسانية» ـ ١٧٤٦) كيف أن قوام المعرفة تحليل لما يأتي إلى حواس الإنسان مدمجاً، «فلو أدخلنا إنساناً ـ خلال عتمة الليل ـ قلعة» تطل على منظر فسيح، حتى إذا ما أصبح عليه الصباح، فتحنا له النافذة ثم أغلقناها على الفور، بحيث يتاح له أن يلقط من المنظر كله لمحة واحدة شاملة، فهاهنا سينطبع المشهد على بصره، ولكنه لن «يلاحظ» شيئاً معيناً فيه، وبالتالي لن يستطيع وصفه لسواه، أما إذا أراد أن «يعرف» ما يرى، كان لا بد للنافذة أن تظل مفتوحة أمامه فترة، تتيح له أن يوجه الانتباه إلى هذا الجزء ثم إلى ذاك، بعبارة أخرى، ما كان قد رآه من المنظر في لمحة واحدة، يجب الآن أن يُفَكَّ إلى عناصره ثم يعاد ضمّ العناصر آخر الأمر في مشهد واحد، فعندئذ يكون الرائي قد «عرف» المشهد بأجزائه وبالعلاقات التي تربط تلك الأجزاء بعضها ببعض.

على أن المهم هنا هو أن نلاحظ أن هذا التحليل ـ في رأي كوندياك ـ مستحيل بغير أن تسايره رموز كرموز اللغة، فكلما وقفنا عند جزء من المشهد كانت عنه لفظة تميزه، كقولنا «شجرة» أو «جدول» أو غير ذلك، فبهذا وحده يمكن بعد ذلك أن يصور الرائي لغيره ما قد رآه، وبغيره تعود الأجزاء فيتداخل بعضها في بعض بغير تمييز، وخلاصة القول أنه لا معرفة بغير تحليل، ولا تحليل بغير رموز، أي بغير ألفاظ... وبعد ذلك يمضي كوندياك فيبين كيف تتطور هذه الألفاظ معنا من إشارتها إلى المفرد الجزئي، إلى إشارتها إلى الكلي الذي يطلق على مجموعة متجانسة من الأفراد.

عرض «دى تراسى» هذا على اللجنة الفرعية، شارحاً ومعلقاً، فأثار اهتمام الأعضاء بالموضوع إلى الحد الذي حملهم على إعلان مسابقات متتالية على الأعوام، يعرضون فيها على ذوي الكفاية أن يكتبوا ليجيبوا عن هذه الأسئلة الخمسة الآتية، وللفائزين السابقين جوائز، وحسبنا أن نذكر هنا أن الإغراء قد استدرج فلاسفة بارزين في عصرهم أن يسهموا بالرأي، من أمثال «مان دى بران» و«بيير بريفو» ـ والأسئلة هي:

١ ـ هل يتحتم أن يستعين الإنسان برموز (= لغة) لينتقل من إحساسه المباشر بالأشياء إلى مرحلة يحوّل فيها ذلك الإحساس إلى أفكار؟

٢ ـ هل تعتمد دقة التفكير على دقة الرموز المستخدمة فيه؟

٣ ـ هل يرجع اتفاق المشتغلين بالعلوم المضبوطة النتائج إلى دقة الرموز التي يستخدمونها؟

٤ ـ هل تكون علة الخلافات التي تدب بين المشتغلين في فروع المعرفة التي هي موضع خلاف، إن الرموز التي يستخدمونها تنقصها الدقة؟

٥ ـ إذا قومنا الرموز المصيبة في دقتها، هل تصبح كل العلوم على اختلاف ضروبها مضبوطة النتائج؟

تلك هي الأسئلة المطروحة للمتسابقين من رجل الفكر، وقد فاز بالجائزة الأولى في المسابقة الأولى، رجل لم يكن من الفلاسفة المحترفين، هو «جوزف ديجراندو»، ببحث قدمه في أربعة مجلدات ضخام، يجيب بها على الأسئلة (وكان الثاني هو بيير بريفو أستاذ الفلسفة في جنيف). وكانت إجابات ديجراندو مختلفة عما كان ارتآه كوندياك في علاقة الفكر باللغة، لا في أنه لا علاقة بينهما، فذلك أمر لا اختلاف عليه، ولكن في إمكان أن يتم الفكر أولاً بعملية عقلية صامتة، كل ما فيها انتباه يوجه إلى هذا الشيء أو ذاك، وبعد ذلك يأتي الرمز اللغوي فيجسد الفكرة في لفظ يمكن نقله وتداوله.

فبدل أن نقول مع كوندياك إن تطور العلم هو نفسه تطور مصطلحه الرمزي، يقول ديجراندو إن تطور هذا المصطلح واكتمال دقته يأتي بعد أن يكون العلم قد حقق لنفسه التقدم والدقة، كما تأتي الآثار بعد وقوع التاريخ، وبدل أن نقول مع كوندياك إنه مع دقة الرموز اللغوية ترتفع درجات التفاوت بين العلوم المختلفة، وتصبح كلها قائمة على البرهان، إذ لا فرق ـ على حد قوله ـ بين «المعادلات الرياضية والقضايا المنطقية وأحكامنا على الأشياء» فكلها تصنع منهجاً واحداً، بدل ذلك ينبهنا «ديجراندو» إلى أن هنالك مصادر أخرى للخطأ والاختلاف غير دقة الرمز، كاختلاف الناس في المـزاج، وفي الظروف، وفي آرائهم المسبقة، وفي اهتماماتهم ومصالحهم، فمع هذه الاختلافات كلها لا يجدى أن يتفقوا على دقة في الرمز الذي يستخدمونه... إلى آخر ما ملأ به «ديجراندو» مجلداته الأربعة من نظرات.

بمثل هذا شغل المفكرون في صبيحة الثورة الفرنسية، إيماناً منهم ـ كما أسلفت ـ بأن الثورة الفكرية مستحيلة بغير معاودة النظر في اللغة المستخدمة، للعلاقة الوثيقة بين الفكر واللغة، فسواء كان الصواب مع «كونديالك» في دمج الفكر واللغة دمجاً يجعلهما عملية واحدة، أو كان الصواب مع «ديجراندو» في التفرقة بينهما تفرقة تجعلهما متتابعين، وإن يكن اللاحق منهما ضرورياً للسابق، فهناك بينهما تلك الصلة القوية على كل حال.

والآن فلننصرف الحديث إلى أنفسنا، في نهضتنا هذه الراهنة، التي نريد لها أن تكون قوية من جذورها إلى فروعها.

وأول ما أود أن ألفت إليه النظر، هو أننا حين نربط الفكر باللغة، فلسنا نقصد أن كل نطق بألفاظ من اللغة يكون فكراً، إذ من النطق ما هو هراء وتخليط كتخليط المجانين، فلا بد إذن من شروط ينبغي لها أن تتوافر في المنطوق ليكون ذا علاقة بما نسميه فكراً، لقد كان أول ما افتتح به «ابن جنّي» حديثه في الجزء الأول من كتابه «الخصائص» هو أن يفرّق بين «القول» و«الكلام»، بحيث يجعل «القول» ما تتحرك به الشفتان، وأما «الكلام» فلا يكون إلا إذا اكتمل اللفظ حتى بات مستقلاً بنفسه، مفيداً لمعناه، فلئن كان كل كلام قولاً، فليس كل قول كلاماً.

تلك ملاحظة أولى، والثانية هي أنني أود أن ألفت النظر إلى تقسيم بالغ الأهمية، يفرّقون به بين نوعين من اللفظ الذي يكون فكراً: فنوع منهما يربط ـ الكلام ـ بالواقع الخارجي المحسوس، ونوع آخر يربط الكلام بكلام آخر، بحيث يجيء الكلام الأول والكلام الثاني كلاهما ـ وإن ارتبط أحدهما بالآخر ـ ولا علاقة بينهما قط بما هو واقع في العالم الخارجي المحسوس، فمثلاً إذا قلت: «إن الكويت واقعة على الخليج العربي» فهذا كلام ذو علاقة بأمر واقع يمكن رؤيته ويمكن رسمه على الورق وأما إذا قلت ـ مثلاً ـ «إن ركوب البحر أمتع من ركوب الطائرة ولما كانت الطائرة أسرع من السفينة، كانت المتعة غير متوقفة على السرعة»، فها هنا كلام ارتبط بكلام آخر ارتباطاً أنتج نتيجة لكن لا «الكلامان» ولا «النتيجة» التي لزمت عنهما تشير إلى أي شيء في دنيا الأشياء الواقعة، وإني لأرجو القارئ أن يدقق النظر في هذه النقطة، لأننا سنرتكز عليها ـ مع نقاط أخرى ـ في تحديد النقص في طرائق استخدامنا للغة، وهو نقص لا مندوحة لنا عن معالجته إذا أردنا لأنفسنا فكراً ذا أثر.

وبعد هاتين الملاحظتين أقول بصفة عامة ـ وهو قول اتفق فيه مع جاك بيرك في كتابه عن «العرب» ـ: إن اللغة العربية كما نراها في التراث الأدبي، وكما لا تزال تستخدم عند كثيرين ممن يظنون أنهم يكتبون أدباً ـ توشك ألا تنتمي إلى دنيا الناس، فلا تكاد ترى علاقة بينها وبين مجرى الحياة العملية، ولذلك لم يجد المتكلمون بالعربية مفراً لهم من أن يخلقوا ـ إلى جانب الفصحى ـ لغات عامية يباشرون بها شئون حياتهم اليومية، وقد تقول: أليست لغة الصحافة ـ مثلاً ـ من الفصحى، وهي تعالج شئون الحياة العملية من سياسة واقتصاد وأحداث وما إلى ذلك، فأجيب بأن هذه فصحى قد اقتربت من العامية لتنجح، وليست هي من قبيل الفصحى التي تراها في التراث الأدبي.

لم تكن الفصحى في تراثنا الأدبي أداة للاتصال بمشكلات العالم الأرضي، ولا وسيلة للثقافة المتصلة بحياة الناس وأزماتهم، بل كانت مجالاً للفن الذي يهوم في السماء أو ما يشبه السماء. كان الكاتب بها يعني بالقول في ذاته كيف يجيء مسبوكاً، ثم بالقول الآخر كيف يتولد منه تولداً يراعى فيه الظرف أكثر مما يراعى منطق التسلسل الفكري.

ولن أنسى ما حييت قصة صبي من ذوي قرباي، كان تلميذاً في مدرسة ابتدائية، طلب أستاذ اللغة العربية منه ـ ومن زملائه معه ـ أن يكتبوا موضوعاً إنشائياً، خطاباً يوجهه الكاتب إلى أبيه بمناسبة بدء العام الدراسي فكتب الصبي الذي أعنيه خطاباً إلى أبيه، مهتدياً فيه بالسليقة السليمة الحية، فجعله متصلاً بحياته المباشرة، وذكر له بعض الصعاب التي لقيها في حياته المنزلية مع من كان يساكنهم في المدينة والوالد في الريف ـ فطعامهم ليس على ما يشتهي، ومخادع النوم تقض المضاجع، والبيت ينقصه المواد الغذائية الأساسية، ولذلك أخذ يطلب في خطابه أن يرسل إليه أبوه مع فلان الفلاني شيئاً من البيض والسمن والرقاق... فدهش الأستاذ أن يكون هذا «انشاء» عربياً، وكانت الدرجة عنده «صفراً» وجاءني الصبي يشكو، ويسأل في حيرة: ماذا ـ إذن ـ يكتب في خطاب إلى أبيه؟ فعندئذ تذكرت ما لم أستطع أن أرويه للصبي، لأنه كان أصغر من أن يتابعه، تذكرت ما روي لي عن شيخ مرموق من أعلام اللغة كيف علّم «الإنشاء» لمن كان مصيرهم أن يكونوا أساتذة للغة في المدارس إذ أخذ يمليهم بادئ ذي بدء قائمة «بما يقال في مدح الشيء»، ثم قائمة «بما يقال في ذم الشيء» لا يهمه أي شيء هو ـ وبعد ذلك بدأت كتابة الموضوعات الإنشائية على هذا الأساس، وداخل ذلك الإطار، يطرح على طلابه موضوعاً في «إكرام الضيف» ثم يسأل: أهو مما يمدح أو مما يذم؟ فيقال له: إنه مما يمدح... إذن فعليكم «بما يقال في مدح الشيء» ثم يعقب عليه بموضوع في «النفاق» فهل النفاق مما يمدح أو مما يذم؟ إنه مما يذم، إذن فعليكم «بما يقال في ذم الشيء».

تلك هي وقفتنا من «اللغة» حين تكتب من أجل ذاتها، إنها عالم وحدها غير هذا العالم، بل إن الأمر لا يقتصر عليها مكتوبة، وإنما يتعدى ذلك إليها مقروءة، أفتحسب أن العرف قد جرى بيننا على أن نقرأ العربية ـ حين تكون في مستواها الأدبي التقليدي ـ كما يقرأ عباد اللّه ما يقرءون ليفهموا؟ كلا، وإن شئت فاستمع إلى التلاميذ في مدارسهم وهم «يطالعون»، المطالعة شيء من الخطابة، وبذلك يتعاون المكتوب والمقروء على الإيحاء بأننا ـ إذ ندخل في اللغة ـ فإنما ندخل عالماً مسحوراً لا عالماً مألوفاً، هو هذا العالم الذي يطعم فيه الطاعمون ويشرب الشاربون.

الفجوة فسيحة فسيحة فسيحة بين دنيانا الفكرية كما يصورها لنا الكاتبون، وبين خبراتنا الشعورية كما يكابدها المكابدون، ليست تلك من هذه، ولذلك لا يقرأ منا أحد مقالاً أو كتاباً، إلا ويحس كأنما خرج من نفسه ليتقمّص أنفساً أخرى ليست هي أنفسنا، إنما هي أنفس الذين ننقل عنهم إذا نقلنا، أو يحس كأنما خرج من نفسه ليدخل في مجموعة نغمية تقصد أجراسها إلى الآذان ولا تقصد إلى العقول أو القلوب، وليس ببعيد عن ذاكرتنا ما كان يحدث بصغار الأطفال في الكتاتيب، حين يطالَبون بحفظ أجزاء من القرآن الكريم، فلا يحفظون إلا نغماً صوتياً، لا يدركون من معناه ذرة، وإني لأخجل أن أقول عن نفسي كم عاماً مضى من عمري قبل أن أتبين تفصيل المفردات التي ركبت منها أيات حفظتها صغيراً، كالآية «لإيلاف قريش إيلافهم...» أو كالآية الكريمة «ألهاكم التكاثر...»

اللغة عندنا نغم يطير بنا عن أرض الواقع يصعد بنا إلى اللانهائي المطلق، وإن شئت فاختر لنفسك أي كتاب شئت من عيون تراثنا الأدبي، واقرأ مقدمة المؤلف، والأرجح جداً أن تجد نفسك في أحبولة عجيبة من ألفاظ وتراكيب، خيوطها سحرية تصرفك عما يُراد بها من معنى، لتعكف على النغم والجرس، إنك تقرأ سطراً، كما تقرأ سطرين كما تقرأ عشرين سطراً، فإحساسك هو أنك واقف مسمّر القدمين في مكان واحد، لا تتقدم من فكرة إلى فكرة، إنما هو دوران في لاشيء، فمن الجائز ـ بل لعله من المؤكد ـ أن ذلك الضرب من الكتابة كان يتفق ومزاج مَن لم يرد أن يعمل شيئاً، فهو في فراغ يملؤه بالزخارف، لكنه ضرب من الكتابة لا يصلح أداة في عصرنا تصل بين كاتب وقارئ فيما يراد عمله بالنسبة إلى أوضاع الحياة اليومية الجارية.

لقد أسلفت لك ملاحظة عن الفرق بين ضربين من الكلام: ضرب منهما يتصل بالواقع الذي يتحدث عنه اتصالاً مباشراً، كقولنا «الكويت تقع على الخليج العربي»، وضرب آخر يصل جزءاً من الكلام بجزء آخر، دون أن يكون لأي من الجزءين، أو للجزءين معاً شأن بدُنيا الواقع، وضربت لذلك مثلاً قول القائل: «إن ركوب البحر أمتع من ركوب الطائرة، ولما كانت الطائرة أسرع من السفينة، كانت المتعة غير متوقفة على السرعة»، فمثل هذا الكلام قد يوهم بأن في الأمر تفكيراً، لكنه في الحقيقة «كلام في كلام» لا يعني شيئاً، يوضح لك ذلك، أن تقول نقيض هذا الكلام فلا يتغير في العالم شيء كأن تقول: «إن ركوب الطائرة أمتع من ركوب البحر: ولما كانت السفينة أبطأ من الطائرة، كانت هنالك علاقة بين السرعة ومتعة السفر»، فأنت هنا بإزاء تركيبتين كلاميتين، لا تستطيع أن تصف إحداهما بصواب والأخرى بخطأ، لأنه لا صواب ولا خطأ في أمثال هذه التركيبات اللفظية التي تبنى كلاماً على كلام، وانعدام الصواب والخطأ فيه علته أنها لا تقول عن دنيا الأشياء شيئاً، فلا المتكلم أفاد ولا السامع استفاد، هو نطق صوتي ينتقل من فم إلى أذن، وانتهى الأمر.

وإني لأزعم ـ راجياً أن أكون قد أخطأت فيما أزعم ـ أن نسبة ضخمة من اللغة التي نتداولها في كتاباتنا الأدبية هي من هذا القبيل الأجوف، لا يقدم حياتنا خطوة إلى أمام.

إن ألفاظ اللغة تتصاعد في درجات متفاوتة من التركيب والتعميم، فقولك «إسماعيل» قد يصعد ليصبح «رجلاً»، وهذا بدوره قد يصعد ليصبح «أمة» ثم يصعد ليصبح «إنسانية» وواضح أنك كلما صعدت مع مدارج التعميم والتجريد، بعدت عن الواقع الملموس ولا ضير في ذلك فالعلوم كلها تعميمات مجردة تبعد عن الواقع الملموس بعداً شديداً، لكن هنالك حالتين من الصعود، حالة تتدرج من أرض الواقع الحسي إلى سماء التعميم المجرّد، تدرّجاً لا تنطمس فيه الدرجات، بحيث يستطيع الصاعد أن يعود فينزل إلى الأرض مرة أخرى درجة درجة. فلو سألت عالماً عن قانون علمي: كيف تبيّن أنه قانون صحيح ينطبق على الواقع؟ أخذ بيدك هابطاً من تعميم القانون إلى وقائع الأرض المشهورة التي كانت في الأصل نقطة البداية. غير أن هنالك حالة أخرى أمرها غريب، هي حالة يقفز فيها الإنسان إلى ألفاظ عامة مجردة، دون أن تكون هنالك الرابطة التي تربطها بوقائع الأرض، كقولك ـ مثلاً ـ «خلود». هذا معنى عام غاية التعميم، مجرد أقصى التجريد، ولا بأس في ذلك، لولا أن مَن يستخدمه يغلب ألا تكون عنده الحلقات الوسطى الموصلة بينه وبين الجذور الأرضية التي منها نبت ونما، وإذن فالكلمة في هذه الحالة رنين أجوف، لا يفيد صاحبها علماً.

وكلما كثرت كلمات كهذه في اللغة التي يستخدمها كاتب، أو تستخدمها مجموعة ثقافية من الناس، ازدادت درجة الترجيح عندنا أن ذلك الكاتب، أو هذه المجموعة من الناس، إنما يسبح ـ أو تسبح ـ في سمادير، لا تطعم جائعاً ولا تروي ظمآناً ولا تكسو عارياً ـ وإني لأزعم ـ راجياً أن أكون مخطئاً فيما أزعم ـ بأن نسبة ضخمة مما نقوله ونكتبه هو من هذا القبيل، وأحسب أني لست بحاجة إلى تنبيه القارئ إلى أنني بهذا لا أقصد أحاديث الناس في حياتهم اليومية، فالحمد لله أن هؤلاء الناس في حياتهم اليومية يعرفون كيف يتفاهمون بلغة دالة على واقع، وإنما أقصد من يقطنون في منازل الثقافة العليا ـ أو هكذا يظنون.

إنه لا يغيب عني أن نهضتنا الحضارية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ أو قل إلى يومنا هذا ـ قد صحبتها بالضرورة نهضة في مجال اللغة، فذلك أمر محتوم في دورات التطور لا مفر منه، لكنني ألاحظ أن النهضة اللغوية قد أخذت مجريين مختلفين. أما أحدهما فطريق سلكه فريق من الناهضين أرادوا باللغة أن تنافس العامية في وسيلة أدائها، وأما الطريق الآخر فهو الذي سلكه فريق ظنّ أن النهوض باللغة إنما يكون بإحياء القديم وكان الله يحب المحسنين.

وعندي أنّ الأمل المنشود هو أن تتطور اللغة بحيث تحقق شرطين: أن تحافظ على عبقريتها الأدبية أولاً، وأن تكون أداة للتوصيل لا مجرد وسيلة لترنّم المترنّمين، ثانياً، وبغير هذه الثورة في استخدامنا للغة فلا رجاء في أن تحقق لنا الوسيلة الأولية التي ندخل بها مع سائر الناس عصر التفكير العلمي الذي يحل المشكلات.







ب ـ من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء

التحول انتقال من حال إلى حال، وأول الخطأ أن نوجّه أنظارنا إلى حال المبتدأ، أو أن نوجّهها إلى حال المنتهى، مع أن مرحلة التحوّل هي الواقعة بين الحالين: حال المبتدأ وحال المنتهى؛ ومن هذا الخطأ في النظر تتفرّع أخطاء، منها أن نقيس الأمور بمعيار الماضي، أو أن نقيسها بمعيار المستقبل الذي سوف يكون، غاضّين النظر عن الحاضر الذي هو كائن، حاضر الانتقال والتحوّل، فكأنما الحاضر التحوّلي هو مرحلة المراهقة في أعوام الإنسان الواحد، فلا هو الطفل الذي كان ولا هو الرجل الذي سوف يكون. وأفدح الخطأ في النظر إلى سلوك المراهق، أن نردّه إلى طفولة خرج من طوقها، أو أن ندفع به إلى نضج الرجولة التي ما زالت بالنسبة إليه على مرمى البصر البعيد.

عصر التحول هو عصرنا، فالسفينة تتحرك به بين شَطَّين ولو غفلنا عن هذه الحقيقة الأولية، زاغت أبصارنا إلى ماضٍ تركناه، أو شطح بنا الخيال إلى مستقبل مأمول لا نملك بعدُ وسائله. فإذا كانت الأولى، التَوَتْ أعناقنا، وتحولنا إلى أصنام من الملح، كالذي ألمَّ بقوم لوط إذ لووا أعناقهم لينظروا إلى الوراء أسفاً وحسرة؛ وإذا كانت الثانية أصابنا كساحٌ كالذي يصيب الطفل حين يرغمه أبواه على المشي قبل أن تستقيم ساقاه وتقويا.

يصوِّر «كافكا» صورة هادية، حين تصوَّر إنساناً أخذه النعاس واستيقظ ليجد نفسه خنفساً ضخماً؛ لقد تحوّل، فكان لهذا التحوّل مشكلاته العصية العسيرة، فكيف يسير وعلى أيِّ نهج يسلك هذا الإنسان الخنفس، بحيث يرضى عن سيره وسلوكه؟ أيجعل معياره حياة الخنفس، أم يجعله حياة الإنسان؟ إنه لو فعل هذا أو ذاك، تجاهل حالته الراهنة، فلا هو بالإنسان حتى يصطنع قواعد الأناسيِّ، ولا هو بالخنفس حتى يحيا كما تحيا الخنافس؛ إنه إنسان خنفس، وإذن فلا بد له من نظرة جديدة، ومن معايير جديدة، وإلا أخذته الحيرة واستبدّت به الفوضى وضلّله اللَّبس والغموض، واضطرب بين مجموعتين من المثل، فلا يدري بأيهما يأخذ، والصواب هو ألا يأخذ بأيٍّ منهما، وأن يخلق مجموعة من المُثُل ثالثة تصلح لهذا الكائن الجديد.

لا جناح على الإنسان أن تستقر حياته على قواعد ثابتة، إذا ما رسا فُلْكُهُ على شط الوصول، أما وهو ما يزال يسبح في اللُّجة، يلاطم الموج ليصل، أعني أما وهو في مرحلة التحول، فصاحب القواعد الجامدة الثابتة هو المحكوم عليه بالتهلكة والضياع. فالقاعدة الأولى في مرحلة التحول هي ألا تكون هنالك قاعدة تسدّ علينا طريق المغامرة والمبادرة والخلق. إن «الجديد» لم يتحدّد بعد، حتى يجوز لنا أن نُقَعِّد له القواعد ونقنِّن له القوانين. الجديد هو في طريق الصنع؛ نحن الذين نصنعه في مرحلة التحول هذه، نبتكر لكل موقف ما يلائمه، ونلاقي كل مشكلة بما يناسبها. إننا إذ نشكِّل المواقف نتشكل في صورتنا الجديدة. فلا بد أن يكون من صفات هذه المرحلة تغيرٌ كلَّ عام، كل شهر، كل يوم. ليس العيب هو في هذه المراجعة الدائبة لنظم الأسرة، والحكومة، والتعليم، والاقتصاد وإنما العيب هو في الوقوف عندما كان قائماً، كأنما هو الأزل الذي لا يبيد.

لقد ارتسمت حقائق الأشياء أمام أفلاطون صوراً سماوية لا تتبدل ولا تتغير، وعلى الأشياء في دنيا الطبيعة والواقع أن تقترب من تلك النماذج ما استطاعت. كذلك ارتسمت حقائق الأشياء أمام أرسطو أجناساً وأنواعاً، لكل منها تعريف ثابت ساكن أزلي أبدي، يضعه حيث هو من بقية الأشياء. لكن حقائق الأشياء لا تثبت هكذا ولا تستقرّ، إلا حين تجمد أوضاع الحياة على حالة هادئة ساكنة يرضى عنها الإنسان. أما حين يزول عن الإنسان هذا الرضى، ويهمّ بالانتقال إلى حالة أخرى، فعندئذ تكون حقيقة الكائنات أنها تتغيّر، وبخاصة الإنسان. ولا يعيب الإنسان إذ هو في مرحلة التغير، مرحلة التحول، مرحلة السفر، أن تهتز القيم وترتجّ المعايير، بل العيب هو ألا ترتجّ هذه وألا تهتز تلك؛ فلا ينبغي أن تكون لشيء أو لفكرة، أو لوضع، أو لنظام، حصانة تصونه من النقد والتجريح. إن كل الأشياء والأفكار والأوضاع والنظم تريد أن تتغيّر، وتتجدد، فكيف يتم لها ما تريده إذا ما لم نقع على أوجه النقص فيها ننقده، ونجرّحه، لكي تتكشف حقيقته وتتعرَّى؟

إن الحكم على المستقبل قياساً على الماضي، لا يجوز إلا في حالات الثبات والاطّراد، أما في حالات التحول، فبحكم الفرض نفسه ـ والفرض هنا هو أننا «نتحوَّل» ـ لن يجيء المستقبل على صورة الماضي وغراره، وإذن فلا يحق لأحد أن يحكم بالذي كان على الذي سوف يكون. بعبارة أوضح، لا يجوز اليوم للتقاليد أن تكون حَكَماً يبيّن الصواب والخطأ، «فالتقليد» هو محاكاة الكائن لما كان، ولو جرتْ هذه المحاكاة لجاء غدنا كأمسنا، ولم يكن ذلك ليستوجب العجب لو كنا في حالة مستقرة من تاريخنا؛ أما ونحن «نتحول» فمحال لغدنا أن يحاكي أمسنا. فلئن كان الاطراد في الجماعات المستقرة هو الأصل، والتغير هو الشذوذ، ففي مرحلة التحول، ينعكس الموقف، ليصبح التغير الدائم الدائب هو الأصل، والثبات المطرد هو الشذوذ.

في الحياة المستقرة يفيد الشبان من خبرة الشيوخ، ومن ثم فواجبهم الخلقي هو في توقير الشيوخ واحترام ما يدلون به من رأي ـ لأنه رأي الخبرة، والخبرة هي صورة الماضي، والمستقبل سوف يجيء على غرار الماضي، وإذن ففي رأي الشيوخ إضاءة وهداية ـ وأما في الحياة المتحولة، ففي كل لحظة جديدٌ لا يعرفه الشيوخ، ولم تعد خبراتهم بالماضي لتفيد حتى وإن أمتعتنا بذكرياتها. إن من يطّرد معه سير الحياة، يستطيع أن يتعلّم الدرس من الماضي ليفيد منه في المستقبل، ومن هنا كان يقال إن قادة الجيوش، وهم يعدّون لحرب آتية، بمثابة من يعدّون العدّة لحرب وقعت بالفعل، توقّعاً منهم إن الموقعة الآتية ستكون كالموقعة الماضية؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى رجال الاقتصاد، كانوا وهم يفكرون في مواقف الغد، بمثابة من يحلّون أزمات الأمس، افتراضاً منهم بأن قوانين الاقتصاد التي تحكمت أمس هي التي ستتحكم غداً... وذلك كله مفهوم ومقبول في حياة ثبتت أوضاعها واستقرت أما في حياة «متحولة» فلا قياس لغد على أمس، لأنه لن يكون غدٌ كأمس.

مفتاح الصواب اليوم، هو أن نبدأ بهضم هذه الفكرة هضماً جيداً، فكرة أننا في تحول، وإذن فنحن في تغير، وإذن فلا حكم لماض على آت. مفتاح الصواب اليوم هو أن ننظر إلى حالة التحول هذه من الداخل، لنعيشها، ونعانيها. أُنظر إلى الفارق البعيد بين شجرة الورد وهي تعتمل من باطنها، بكل أليافها وقشورها، وبكل جذوعها وأوراقها، لكي تخلق آخر الأمر وردة، تكون ثمرة المعاناة، أقول: أُنظر إلى الفارق البعيد بين شجرة الورد وهي تعتمل وترهص لتلد وتثمر، وبين من يجيء عابراً على الطريق، فيقطف الوردة جاهزة، يشمّها، ثم يضعها في عروة سترته! تلك هي حالنا مع ثمرات الحضارة في عصر التحول هذا. فالعالم المتحضّر بحق، يعاني من الداخل مخاضاً ليلد الثمرة، ونجيء نحن على طريق الحياة عابرين، فنقطف الثمرة من خارج، دون أن تهتز في أبداننا خلية: نقطف الثمرة نظماً للتعليم ونظماً للحكم، ومذاهب وفلسفات وأفكاراً، وسيارات وطيارات وفناً وأدباً وعلماً، نقطف الثمرة، ثم نتبجّح، فإذا قال خالقو الثمرة إنهم يحسّون في حياتهم قلقاً لأنها حياة متحولة، زعمنا ـ وعلى أقلام كتّابنا ـ أننا نحن كذلك نحسّ قلقاً مثل قلقهم، لأننا في تحول مثل تحوّلهم. هم هناك يجرعون المرّ، ونحن هنا نقرأ تركيبة هذا المر كما فصِّلت عناصرها على ظاهر الزجاجة من خارج... وأقول إن مفتاح العيش في عصرنا ومعه، هو أن ندرك من الأعماق، ما معنى أنه عصر للتحول؛ ولن يتم لنا هذا الإدراك واضحاً، إلا إذا عرفنا أولاً: تحولٌ من ماذا؟

في البدء كان الكلمة؛ هذا صحيح، لكن هل تكون الكلمة في الوسط وفي النهاية كذلك؟ ذلك هو السؤال.

كانت «الكلمة» ـ في البدء ـ هي كل ما هنالك. هي الفكرة، وهي الثقافة، وهي المعرفة، وهي المهارة؛ بل كانت «الكلمة» هي التي ترفع عارفها إلى مكان الصدارة، وتخفض جاهلها إلى الدرجات الدنيا من سلّم المجتمع. وارتبطت الكلمة بالكهانة، وبالقداسة، وبالوساطة بين الإنسان والله. فمن قرأها، ومن كتبها، كانت له قوة السحر في خلق الأشياء وتبديلها وإعدامها؛ فما على الكاهن الساحر إلا أن يقرأ كلاماً، أو أن يكتب كلاماً، لتنفتح له أبواب السماء، وليشفي المرضى، وليفتك بالعدو، ولتربح التجارة، ويسلم المسافر، وينتصر المحارب؛ كلامٌ ينطق به القادر على الكلام، أو يكتبه، كان هو الكفيل بتيسير العسير، وتذليل الصعب، وبلوغ الهدف.

ولم يكن ذلك غريباً. فالكلمة ـ أعني الرمز إلى الشيء بعلامة تنوب عنه وتغني عن حضوره ـ كانت هي الحد الفاصل بين الحيوان والإنسان. لقد ظلّ الحيوان حيواناً «أعجم»، فلما زالت برموز اللغة عجمته، ارتقى إلى منزلة الإنسان. التطور من الحيوانية إلى الآدمية قد تحقّق عندما نطق الحيوان باللفظ الرامز فصار بالنطق إنساناً. الإنسان هو الحيوان الناطق، والناطق هو المفكِّر، إذ لم يكن فكر إلا بنطق، ولم يزد الأمر في جوهره كثيراً عندما أضيفت الكتابة إلى النطق صورة أخرى لعملية الرمز باللفظ إلى دنيا الحقائق. أقْسَمَ اللّه ـ جلّ وعلا ـ بالقلم وبما يَسْطُر القلم. أقسمَ بهذه القدرة العجيبة التي أبرزت الإنسان من دنيا الحيوان ليصبح سيدها ومُسَخِّرها، أعني قدرة الإنسان على الكلمة ينطقها أولاً، ويسطرها بالقلم كتابةً بعد أن تحَضَّر.

لبث مجردُ النطق بالكلام كفيلاً أن يجعل من الحيوان إنساناً، حتى ظهرت الكتابة وظهرت معها ـ بالطبع ـ القراءة، فلا قراءة إلا لمكتوب، ولا كتابة إلا لما يحتمل أن يُقرأ. وعندئذ اختصت قلّة قليلة من الناس بهذا الامتياز العظيم، وأصبح القارى الكاتب بين الناس ذا قدرة يفعل بها المعجزات. هو وحده القادر على مخاطبة السماء، يخطّ الطلاسم فينزل المطر بعد جفاف ويهدأ البركان بعد ثورة. وها هنا كانت المعرفة هي أن تقرأ وتكتب، ثم تبلغ المعرفة

إلى أقصى درجاتها، حين تبلغ المادة المكتوبة المقروءة أبلغ صورها وأفصحها وأجملها، أعني حين تكون «أدباً» أو ما يتصل بالأدب بصلات القربى. ولئن كان ذلك كذلك بالنسبة إلى الإنسان عامة، فهو كذلك بصفة أخصّ، وعلى نحو يلفت النظر، بالنسبة إلى العرب الأولين.

اللغة هي عزّهم، وهي مجدهم، وهي ثقافتهم، وهي فنّهم، وهي علامة إعجازهم، وخصوصاً إذا ارتفعت إلى مستوى الشعر. انظر كم بذلوا من جهود في حفظها وصيانتها؛ ولما نشبت معركة التفاخر بالأصول والأنساب فيما يسمى بالحركة الشعوبية، طفق المفاخرون بعروبتهم يجمعون ويرصدون. فماذا جمعوا وماذا رصدوا ليقدّموا علامة السؤدد والأصل الكريم؟ جمعوا الألفاظ ورصدوها، وجمعوا الشعر الذي قاله الأسلاف... صوّر أبي العلاء الجنة وصوّر الجحيم، فلم يكن في جنّته أو في جحيمه إلا شعراء أو مَن صناعتهم «الكلمة»؛ وصوّر ابن شهيد (في التوابع والزوابع) وادي الجن، فلم يعمره إلا بالشعراء والكتّاب. حتى البغال والحمير والطير التي صادفها ابن شهيد في وادي الجن ذاك، كانت كلها صانعة للشعر أو منشغلة بنقد الأدب. ولقد حكّموه بين قصيدة قالتها بغلة وأخرى قالها حمار ليوازن بينهما، وحكم للبغلة بالتفوّق، فاحتجّت إوزة أديبة هناك على ضلال الحكم وفساده.

كم أمراً كان يكفيه ليُقْضى أن يقول صاحب الحاجة قولاً فيقع القول موقع الإعجاب من سامعه؟ جمال الكلمة في ذاته مفتاح للأبواب المغلقة، يفتح الطريق إلى مناصب الدولة، ويفتح الخزائن بالرزق الغزير. كان يكفي لصدّ الرجل عن قضاء غايته ألا يكون موهوباً بالنطق الجميل، كما يكفي لإقبال الدنيا بكل زخرفها على رجل أن يُوهَب القدرة على صياغة الكلام... «إنّ الرجل ليكلّمني في الحاجة يستوجبها. فيلحّن، فأردّه عنها، وكأني أقضم حب الرمّان الحامض، لبغضي استماع اللحن؛ ويكلمني آخر في الحاجة لا يستوجبها فيعرب، فأجيبه إليها، التذاذاً لما أسمع من كلامه» - هكذا قال عمر بن عبد العزيز، وهكذا كان موقف العربي على إطلاقه.

وليس لهذا الحديث نهاية نقف عندها، فما أظن أحداً منا لا يلمّ بكثير أو قليل بما كان للّغة - من حيث هي لغة وكفى - من أهمية وخطر، في الثقافة العربية كلها. لكنَّ الذي يفوتنا إدراكه، هو أن هذه الثقافة العربية - في كثير جداً من الحالات - لم يكن يعنيها أن تكون للصيغة الكلامية دلالة في دنيا الطبيعة وعالم الكائنات. إن الصيغ اللغوية إنما تفعل فعلها كله ما دامت حسنة التركيب جميلة الجرس، ولا على صاحبها ولا على قارئها، بعد ذلك، أن يهتدي بها في تجارة أو صناعة، أو سفر، أو قتال، أو في أي شأن من شؤون العيش. هي كالقماش المخرَّم (الدانتيل) يكفينا فيه جمال زخرفه وجودة خرومه وحسن وشيه وتطريزه، ونضعه على المناضد لننظر إليه، بل قد نخزنه في خزانة النفائس لنعلم أنه هناك وكفى، ولا نطلب منه أن يؤدي في حياتنا شيئاً؛ إننا لا نلبسه، بل وقد لا نتزين به؛ وهكذا قل في صيغ الكلام التي تؤلف شطراً ضخماً من الثقافة العربية. تقرأ المقامة من المقامات، بل تقرأ صفحات طوالاً عند رجل عاقل كأبي العلاء - في رسالة الغفران مثلاً - فلا تجد إلا الرغبة في إقامة البرهان على أنه يعرف اللغة من حيث هي لغة قائمة بذاتها، لا من حيث هي أداة للمعرفة وناقلة للأخبار والمعلومات عن أشياء الدنيا وكائناتها. اللغة في تراثنا أقرب إلى الأشكال الهندسية، تكفي نفسها بنفسها، منها إلى مسائل الجبر والحساب، يوصل فيها إلى حلول. ماذا تبغي من زخرف هندسي رُكِّبت فيه مثلثات ودوائر إلا أن تنظر إليه وتنعم النظر؟ لكنك لا تكفي بمجرد النظر إلى رموز الجبر وأرقام الحساب، بل تسارع إلى السؤال حيالها: ماذا يراد بها؟ ووقفتك من الزخارف الهندسية هي وقفة المثقف العربي من بناءات الكلام.

وهنا يكون موضع التحول العظيم لينتقل العربي من حال إلى حال. ألم نسأل في ختام الفقرة السابقة قائلين: إذا سلّمنا بأن عصرنا هذا هو عصر التحول، فمن حقنا أن نسأل سؤالاً لا محيص عنه، وهو: تحولٌ مِن ماذا؟ وها نحن أولاء نضع الجواب: مِن حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء.

وليس الأمر مقصوراً علينا، بل إنه ليعمّ الدنيا بأسرها في تحوُّلها الراهن. إنه تحول يسير في خط واحد، ولا مجال فيه للاختيار والتردد، إذ هو - دائماً وفي جميع الحالات - انتقال من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العلم المؤدي إلى عمل. بل إن هذا «العمل» لم يعد يُترك على إطلاقه، وإنما هو عمل محدد الخصائص، إذا أريد للأمة أن تكون «معاصرة»، وذلك أن يكون عملاً في دنيا «الصناعة» بمعناها الآلي الحديث، لا بصورتها اليدوية القديمة. الصناعة، والصناعة وحدها، هي طابع التحول الحديث، الصناعة القائمة على علوم وعلى تقنيات، لا القائمة على خبرة العامل الذي مهَرَ في مهنته.

كان مجتمع ما قبل العلم والصناعة أحد اثنين: فهو إما مجتمع بدائي ما يزال يعيش مع الساحر والكاهن - وقلّما نجده الآن - وإما هو مجتمع ذو أبعاد عميقة في ثقافته وفي حضارته، لكنهما ثقافة وحضارة لا تقومان على العلوم والتقنيات الآلية، وها هنا تقع الأمة العربية مع سواها من البلدان «النامية» برغم ما لها من مجد ثقافي عريق.

قَتَلَ قابيل أخاه هابيل، فقيل في ذلك إنه رمزٌ على أن الزارع قتل الراعي، وأن مرحلة من مراحل الحضارة البشرية - هي مرحلة الزراعة - قد أعقبت مرحلة أكثر بدائية منها هي مرحلة الرعي. ونريد اليوم مَن ينهض ليقتل قابيل الزراعة، حتى يُخلي المكان لمرحلة ثالثة هي مرحلة الصناعة الآلية، الصناعة التي لا تحتاج من الإنسان إلى عضلات ذراعه أو ساقه، وكل ما تحتاج إليه أزرار تضغط عليها أضعف الأنامل، فتدور العجلات، وتؤدي الآلة سائر الشوط كله.

ولو تحقّق التحوّل على هذا النحو، انتقل الإنسان من فكر إلى فكر، من حياة إلى حياة، من أخلاق ومعايير إلى أخلاق ومعايير. إنه ينتقل من ثقافة «الكلمة» إلى ثقافة «التشكيل» الذي يغيّر بها وجه الأرض، ويحاول بعدها أن يبدل وجه السماء وأجرامها، على الأقل بأن يزيح عنها السحر ويرفع النقاب.

لم يعد في أمر التقدم سرٌّ - كما يقول «سي.بي.سنو» - لأن طبيعته قد انكشفت، والوسيلة إليه لم تعد تحيط بها الشكوك؛ فقد كان يمكن للكاتب المفكر منذ نصف قرن أن يسأل: ما سرّ تقدم هذه الأمة أو تلك؟ أهي أخلاق أبنائها؟ أهو عملها؟ أهي الحرية في نظامها السياسي؟ إلى آخر هذه الأسئلة. أما الآن فلا حاجة إلى سؤال لأن الجواب معروف.

التقدم أينما حدث في عالمنا المعاصر، خطواته المحتومة هي: علوم فتصنيع فتهذيب للتقنيات يترك للآلة أن تسيِّر الآلة؛ وحتى إن كانت زراعة فهي زراعة تقوم عليها الآلات. لم يعد التقدم مرهوناً «بالعلماء» الفقهاء الذين يقصرون العلم على شروح على النصوص، ثم على حواش تلحق بالشروح، أو الذين يجعلون الفقه «فقهاً» بما هو مسطور في الكتب، مهما كانت لهذه الكتب مكانتها. تلك ثقافة «الكلمة»؛ ذلك علم «بالكلام»، وفِقْهٌ بالقراءة والكتابة. تلك جميعها بضاعةُ مَنْ أجاد أن يقرأ وقد يُحسن أن ينضد اللفظ في عقود وموشحات ومطرزات؛ لكن لا تلك الثقافة ولا ذلكما العلم والفقه بمدير عجلات المصانع، ولا برافع لطائرة جناحاً، ودع عنك أن يوجّه تقنيات الحرب في ساحات القتال.

أحسب أن سلسلة التحولات «المحتومة» عند ماركس والماركسيين هي كما يلي: رؤوس أموال تتراكم، فمصانع تقام بتلك الأموال تعاونها سواعد الرجال ومهاراتهم، فثورة من هؤلاء الرجال العاملين إذ يرون أنفسهم وجهودهم في ناحية، وثمرات عملهم في ناحية أخرى، فاشتراكية تعطي ملكية أدوات الانتاج للعاملين، فيكون المالك عندئذ عاملاً، والعامل مالكاً. فهو تسلسل يجعل التصنيع سابقاً والاشتراكية نتيجة لاحقة. لكن ما هكذا جاء ترتيب الأمور، إذ رأينا - في جميع الحالات بغير استثناء - أن تجيء الثورة الاشتراكية في بلد ما - من روسيا إلى كافة البلدان التي حررت نفسها في آسيا وإفريقيا - ثم يهمّ الناس بالعلمنة والتصنيع (أريد بالعلمنة أن يتحول نوع المعرفة السائدة من دراسة للنصوص الأدبية التاريخية إلى إجراء لتجارب العلم). فالتحول في عصرنا هو نحو أن يكون الناس ذوي علم وصناعة، وسواء بعد ذلك أكانت الخطوة المؤدية إلى هذه النتيجة نظاماً فردياً أو نظاماً اشتراكيّاً. فها هي ذي الولايات المتحدة في طرف الفردية، والروسيا في الطرف المقابل، طرف الاشتراكية، لكن كلتيهما سواء في العلمنة والتصنيع؛ وإذن فتلك هي العلامة التي لا علامة سواها لأيّ بلد يقال إنه قد تحوّل.

وأعتقد أن الماركسية قد أخطأت خطأ آخر في تنبئها بمجرى الحوادث؛ فخطأ أوَّل ذكرناه، هو ظنها بأن التصنيع أولاً ثم الاشتراكية تجيء بعد ذلك لزوماً، وقد رأينا العكس هو الصحيح، إذ ظهرت اشتراكيات كثيرة في بلدان كثيرة، ثم أعقبتها حركات التصنيع. أما الخطأ الثاني فهو في حسبانها أن التحول «محتوم» أراده الناس أم لم يريدوه؛ والصحيح - كما نراه في تواضع له ما يسوغه من ضآلة علمنا بأطراف الموضوع وتفصيلاته - هو أن هذا التحول مرهون بأن يختاره الناس لأنفسهم ويريدوه ليعملوا على حدوثه.

يا ليته كان أمراً محتوماً كما ظنوا، إذن لاستراحت الأمة العربية في تواكلها التقليدي وتراخيها بعد طول مجد وتاريخ. نعم، يا ليته تحول محتوم، لنضمن فعل الإرادة الكونية في أن تنقلنا من «دروشة» النصوص وشروحها وحواشيها، إلى العلم ومخابيره ومعامله، ثم إلى التصنيع بكل تقنياته. لكنه - وأأسفاه - مرهون بإرادة الناس. فما لم نعمل على استحداثه، لبثنا حيث نحن: نزرع ونقلع - كما يقولون - ثم نجلس تحت ظلال التوت والجمّيز نسمع شعراً وزجلاً ومواويل، أو نتحضّر قليلاً، فنجلس أمام المذياع - صوتاً وصورة - لننصت إلى مواعظ الواعظين أن نتمسك بما نحن فيه منذ قرون. ووالله لولا خشيتي سوء التأويل، لعارضت شاعرنا أحمد شوقي في قوله:

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت

فإن همو ذهبت أخلاقهم ذهبوا

لأقول له: إنما الأمم في يومنا التقنيات ما اطردت وتغلغلت، فإن همو انعدمت علومهم وصنعاتهم وتقنياتهم تخلّفوا إلى حيث لا أمل ولا رجاء؛ اللهم إلا إذا فهمنا الأخلاق بمعنى يجعل منها أن أعرف كيف أضغط على الأزرار ومتى.

لا، لم أعد أشك لحظة في أن هذا هو الطريق، طريق التحول من تخلّف إلى عصرية، وهو أن ننتقل من «معرفة» قوامها الكلام، إلى «معرفة» قوامها الآلة التي تصنع. ولقد وضعت كلمة «المعرفة» بين حواصر، لألفت نظر القارئ إلى هذه الكلمة العجيبة. فهي هي موضع الزلل والعثار، لأننا نطلقها على ضروب كثيرة من اللغو، ولو استخدمناها استخداماً دالاً، لقصرناها على المعرفة العلمية العملية. وعلى هذا الأساس، يكون الانتقال المنشود هو حركة من حالة اللامعرفة إلى حياة المعرفة، من حالة اقتصر مثقفوها على «فكّ الخط» - كما يقال - أعني أنهم اقتصروا على القدرة على القراءة والكتابة - وهل تزيد دراسة النصوص على إلمام بالقراءة؟ - إلى حالة يكون المثقفون فيها هم أنفسهم المُصَرِّفون للآلات. ألا فلنعلم جيداً أن الآلة ليست كتلة من الحديد، وإنما هي علم مجسّد، ومهارة مركّزة. إنها هي الحضارة وهي الثقافة.

واعجباً لقوم - وما أكثرهم في عصرنا - يجعلون من «الثقافة» كياناً قائماً برأسه، كأنه ثوب أو مظلة، بحيث يستطيع من شاء أن يستعير الثوب أو يعيره، ويشتري المظلة أو يبيعها، دون أن يتأثر شيء في مجرى الحياة بتلك الإعارة والاستعارة، أو بهذا الشراء والبيع؛ واعجباً لقوم - وأعترف أنني ما زلت واحداً منهم للأسف الشديد - ينظرون إلى الثقافة والمثقفين كأنها وكأنهم مهنة ومحترفوها؛ فقد تسأل أحياناً: ماذا يصنع فلان؟ فيقال لك: إنه مشتغل بالثقافة! على غرار ما يشتغل الناس بغزلْ الصوف ونسج القماش.

لكن الثقافة لم تكن هكذا - فيما أظن - إلا في عهود الضعف والعقم، وأما في عصور القوة والخلق الحضاري فهي وجهة النظر، تضاف إلى ما يعمله العاملون تأسيساًعلى علم؛ وإلا فهل تتصور - مثلاً في التاريخ المصري القديم كله أحداً كانت حرفته «الثقافة»؟ كان الواحد من مثقفيهم ينحت التماثيل أو يرسم الصور على المعابد أو يقيم البناء، أو يصوغ الذهب والنحاس؛ أللهم إلا إذا جعلنا «المثقف» عندهم مرادفاً للكاهن، ولو قيل ذلك لكفاني حجة بضرورة أن نتخلّص - وبأسرع وقت مستطاع - من جماعة الكهّان في حياتنا: أعني جماعة «المثقفين» الذين يروِّجون لبضاعتهم، وما بضاعتهم إلا كلام في كلام.

عصر التحول عصرنا، ولا تحول لنا إلا إذا أقلعنا بالسفائن من شط ليس فيه، أو لا يكاد يكون فيه، إلا ذرابة اللسان وصناعة الكلام، لنقصد إلى شط آخر، تقوم فيه - لا أقول مهارة الأيدي، فمهارة الأيدي ذهب زمانها أو أوشك - بل تقوم فيه الأجهزة الآلية القادرة بكل ما تقتضيه من علم وكفاءة عند الإنسان الواقف خلفها.

وتسألني: وماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها، والتي كانت تحتكر عندنا اسم «الثقافة»؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ، ولم أعد أقول - كما قلت مراراً مقلداً هيوم وجارياً مجراه - لم أعد أقول إنها خليقة بأن يقذف بها في النار. وحسبي هذا القدر من الاعتدال، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم.

جـ - نقلة من اللفظ إلى معناه

* فكرة تؤرقني كلما أصبحت أو أمسيت، وأحسبها مؤرقة لكثيرين غيري، ممَّن يعنيهم أن تكون لنا - في عصرنا هذا بكل خصائصه - ثقافة عربية لا تخطئها عين ولا أذن، أم هل يكون هذا السعي وراء تفرّد متميز، سعياً وراء أوهام وأشباح، في عصر من خصائصه أن تقال الكلمة هنا، فتدور حول الأرض في مثل اللمحة بالبصر؟

ما هي الصفة أو الصفات الرئيسية، التي عنها تتفرّع صفات، إذا ما وقعت عليها عين الرائي في صورة أو تمثال، أو استمعت إليها أذن في قصيدة أو قصة، قال الرائي من فوره - أو السامع - هذا فن عربي وهذا أدب عربي، أنشئ في النصف الثاني من القرن العشرين؟ أم ترى ليس لسؤال كهذا من جواب؟

أما أن الثقافة الإقليمية قد كانت لها الخصائص المميزة في العصور السابقة، فذلك ما لست أظنه موضع خلاف، فقد كان معلوماً، ومتفقاً عليه، أن الفرنسيين، - مثلاً - يتميزون في فكرهم بالوضوح الرياضي، الذي يضع لنفسه المقدمات اليقينية ليستنبط منها نتائج يقينية كذلك، كما استنّ لهم إمامهم ديكارت، وأنهم من أجل هذه الرغبة في كمال الدقة - أو دقة الكمال - بذلوا عناية ملحوظة في الصقل الشكلي كلما أنتجوا أدباً وفناً، حتى ولو جاء هذا الشكل المصقول على حساب المضمون نفسه، فالمسرحية عند راسين أو كورني، هي - كالنسق الفلسفي عند ديكارت - بناء محكم، متصلة حلقاته في غير زائدة هنا أو ناقصة هناك، بل إن العارفين بالحياة الفرنسية فيما مضى، ليقولون كذلك، إن نظم الحكم وأساليب الإدارة، كانت عندهم بهذه الدقة نفسها - أو قل بهذه الآلية نفسها - التي عرفوا بها في مجالات الفكر والأدب والفن، فلم يكن ثمة فارق - من حيث الجوهر - بين النسق الديكارتي، والمسرحية الكلاسية، وبيروقراطية الإدارة في دواوين الحكم.

وكان معلوماً - ومتفقاً عليه - أن الإنجليز - وهذا مثل آخر - يتميّزون في فكرهم بالتقريبية أو الاحتمالية التي تتناسب مع إدراكات الحواس، وهي الإدراكات التي يعوّلون عليها، فلم تكن المسألة عندهم مسألة إتقان في الشكل نضمن به يقين المقدمات والنتائج، ومهما بَعُدَ هذا الشكل عن لحم الحياة ودمها بل المسألة عندهم كانت أولاً وأخيراً، إدراكاً حسياً للحقائق يكفي أن يشترك فيه الناس ليكون معتمداً ومقبولاً، ولا غرابة أن تشيع بين الإنجليز، في حياتهم اليومية وفي حياتهم العلمية على حد سواء عبارة Common Sense التي تترجم حرفياً «حس مشترك»، أي اشتراك الناس في إدراك معيّن بالحواس، وما دام هذا موقفهم من الفكر، فقد كان حتماً كذلك أن يكون هو نفسه موقفهم من الفن أو الأدب، فالمسرحية عند شكسبير لا تلتمس كمالها عن طريق البناء المحكم، بقدر ما تلتمسه في فوران التيار وجيشانه، فلا بأس من زائدة هنا أو ناقصة هناك، ما دام العرق ينبض بالحياة من أول سطر من المسرحية إلى آخر سطر، وهل تلتزم الحياة أحكاماً في بناء كائناتها؟ هل تتحرج الحياة من أن تمتد فروع الشجرة طويلة هنا قصيرة هناك، غنية بأوراقها في الجانب الأيمن، فقيرة بها في الجانب الأيسر؟ لكن الشجرة مع هذه الحرية كلها في طريقة نمائها، هي الشجرة الحيّة في وحدتها وكيانها.

وكان معلوماً - ومتفقاً عليه - أن الأمريكيين - وهذا مثل ثالث - قد بنوا فكرهم على قاعدة المنفعة، فالفكرة تُقاس بنفعها، فهي صواب إذا نفعت وهي خطأ إذا لم تنفع، ولا يكفي عندهم أن يقاس صواب الفكرة بسلامة استدلالها من فكرة غيرها، وإلا دارت الطاحونة على خلاء، وأمحلت الأرض وسكنت العجلات وجاعت البطون، وإنك لتجد لهذا المبدأ انعكاسات شتى في السياسة والتربية والأدب والفن، فليس للسياسة عندهم غايات في ذاتها تدوم دوام الأبد، بل إن وقفاتها لتدور مع المنفعة المرجوة وجوداً وعدماً، وليس للتربية مواد يتحتم درسها في المعاهد مهما تكن الظروف، بل التربية إعداد للفرد يعينه على النجاح في المصانع والأسواق، والأدب عندهم مليء بأمثلة تدل على أن مدار القيمة هو على النجاح، وعلى أن هذا النجاح يقاس بمقدار الكسب ومنه سدّت أمامه موارد الكسب اضطربت نفسه إلى حد الموت في كثير من الأحيان.

وإن الحديث ليطول بنا إذا تعقبنا الثقافات الإقليمية كيف كانت تتنوع بخصائص تميز إحداها عن سائرها، لكنه لا بد لنا من وقفة عند الثقافة العربية القديمة، لنسأل عن خصائصها البارزة المميزة، تمهيداً لانتقالنا بعد ذلك إلى الحديث عن الثقافة العربية المعاصرة ماذا نريد لها أن تكون. وأحسبني لا أضل طريقي إلى الصواب ضلالاً بعيداً، إذا زعمت أن المقدمة الأولى التي أستطيع أن أستخرج منها الخصائص الفرعية للثقافة العربية القديمة هي التعارض الحاد بين الذات والموضوع، فلا سبيل عند العربي إلى خلطه بين ذات نفسه من جهة، والأشياء في عالم الواقع من جهة أخرى، فهو هنا في ناحية وهي هناك في ناحية أخرى، وعليه بعد ذلك أن يحدد علاقته بها: أيجعلها علاقة الزاهد فيها التارك لها، أم يجعلها علاقة الغالب المنتصر المسيطر؟ إنه لا يدع نفسه تسري في الأشياء، ولا يدع الأشياء تسري في نفسه، إنه بالنسبة إليها في عزلة ووحدة، ولكنه - وهذه هي النقطة الهامة الخطيرة التي أجازف فأقذف بها قذفاً - ولكنه يستعيض عن «الأشياء» بألفاظ ومن ثم جاءت حياة العربي في «لغته» أكثر مما جاءت في أشياء بيئية، ومن هنا أيضاً كان للغة العربية ما كان لها من سيطرة عليه ومن جذب له، فكم ألف بحثٍ أداره العربي حول لغته؟ وكم جعل العربي لغته منظاراً ينظر خلاله إلى ما أراد النظر إليه؟ وإذا أراد تقويم قطعة أدبية فذلك إنما يكون بالنظر في ألفاظها وتركيب تلك الألفاظ قبل أن يكون بالبحث عن المضمون وما يستتر فيه من أضواء وظلال. إني لأذكر في شيء من الغموض قول أديب عربي حديث - لعله مصطفى لطفي المنفلوطي - حين قال إنه يفضل أن يقرأ وصفاً جميلاً لبستان، على أن يشهد البستان نفسه، وسواء قالها المنفلوطي، أو قالها سواه، أو لم يقلها أحد، ففي هذه العبارة صدق يكاد يجعل منها مفتاحاً لخصائص الثقافة العربية كما كانت طوال العصور - والكلام هنا بالتعميم والإجمال لا بالتفصيل والتحديد.

إننا لنزداد لذلك فهماً ووضوح رؤية، إذا وضعنا نصب أذهاننا هذه الحقيقة الآتية، وهي أن هنالك في حياة الإنسان عالَمَين يعيش في أحدهما أو في كليهما بنسب متفاوتة: عالَم الطبيعة من جهة، وعالَم الرموز (وخصوصاً رموز اللغة) التي يبتكرها الإنسان ليشير بها إلى الطبيعة وأشيائها

وكائناتها، فهناك الشجرة التي هي نبات، وهنالك إلى جنبها «الشجرة» التي هي كلمة تُكتَب أو تُقال، فمن مجموع الأشياء يتكون عالم، ومن مجموعة الألفاظ والرموز يتكون عالم آخر، وقد تجد من الناس من يؤثر الخوض في العالم الأول، وقد تجد منهم من يؤثر السكنى في العالم الثاني، الأولون يعالجون الأشياء ذاتها بالرؤية واللمس والتشكيل، والآخرون يكتفون من الأشياء برموزها، فيكتبون ويستنبطون عبارة من عبارة ويشتقّون لفظاً من لفظ، ويؤوّلون النصوص ويفسّرون الأحاجي والمعميات، والزعم هنا هو أن المثقف العربي كان يفضل الإقامة في عالم اللغة أكثر جداً مما يطيل البقاء في عالم الأشياء.

اقرأ معي حديث الليلة السادسة في كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، وهي أمسية كان الحديث فيها عن خصائص الأمم، وكان المتحدث هو ابن المقفع، فأوجز الحديث عن العرب في قوله إنهم «أهل بلد قفر ووحشة من الإنس، احتاج كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره وعقله» وهو إنما قال ذلك ليدل به على أن العرب خير الأمم جميعاً، فهم لا ينقلون العلم عن أحد، إنما يعتمدون جميعاً على ومضات بصائرهم أي أن العربي لا يحيا «في» الأشياء. بل يحيا «معها»، وهو في انفصاله هذا عن الأشياء، تراه يلحظها ويدون صفاتها كما يرصد الصانع عدته، لا كما يؤاخي الصديق صديقه «علموا أن معاشهم من نبات الأرض» ـ كما يقول ابن المقفع في السياق الذي ذكرناه ـ «فوسموا كل شيء بسمته... ثم علموا أن شربهم من السماء، فوضعوا لذلك الأنواء... واحتاجوا إلى الانتشار في الأرض، فجعلوا نجوم السماء أدلة على أطراف الأرض وأقطارها فسلكوا بها البلاد».

أي أن أشياء الطبيعة عند العربي أدوات تستخدم للنفع ويجتنب بها الضرر، ولكنه يقف منها ـ قبل ذلك وبعد ذلك ـ موقف المعتزل المحايد، الذي لا يحب ولا يكره. أما الذي ينغمس فيه مرحاً فرحاً نشوان، أما الذي يعاشره معتزلاً متعشقاً مأخوذاً بجماله هيماناً بفتنته، فهو «اللغة» يتذوّق ألفاظها وتراكيبها كأنه يتذوّق طعاماً يأكله وشراباً يشربه.

إن نظرة طائرة سريعة إلى الفن الإسلامي، كافية للتفرقة بين هذا الفن والفن اليوناني ـ مثلاً ـ أو الفن الهندي، أو الفن الفرعوني القديم، الفن الإسلامي هندسي يقيم أشكاله من خطوط وزوايا ومربعات ومثلثات ودوائر. إنه لا يرسم كائنات الطبيعة وأشياءها لأن هذه الكائنات لا تمتزج بنفسه، ولا العربي الفنان يسعى إلى مزج نفسه بها، إنه إعلان من الفنان العربي بانفصال ذاته انفصالاً تاماً عن الأرض وكائناتها. إنه احتجاج على المتناهي ولياذ باللامتناهي، لأن عين الرائي إذ هي تتابع قطعة من «الأرابسك» لا تصدمها نهاية تفرض عليها الوقوف عندها بل هي تسترسل في سلسلة الأشكال الهندسية إلى غير نهاية معلومة، وكذلك قل في قصيدة الشعر عند الشاعر العربي لماذا يحددها «بوحدة» عضوية تحكم أولها وآخرها، لماذا لا يدع أبياتها ـ كوحدات التركيب الهندسي ـ تتعاقب إلى غير نهاية مفروضة محددة؟ وإنه لمما يزيد مسافة البعد بين المثقف العربي والأشياء، أنه لم يكن ينظر إلى هذه الأشياء على أنها مجسِّدة لقوانين، ولو فعل لازدادت عنايته بها ـ لا من أجل ذاتها ـ بل استخراجاً للقوانين الخافية وراءها.

ولهذه النقطة الأخيرة عندنا أهميتها البالغة، لأنك إذا نظرت إلى أشياء الكون على أنها كائنات مفردة لا تجمعها قوانين وقفت منها وقفتك من كثرة، لا وقفتك من كيان موحد، وبالتالي أحسست بدهرك وقد تحول إلى لقطات وومضات ولحظات، وإن هذه اليقظات ـ على وقدتها وسطوعها ـ من شأنها أن تحل فكرة المصادفة المفاجئة محل القانون الدائم، وفكرة العفوية التلقائية محل الخطة الطويلة المدى.

وأعود إلى استئناف الحديث فيما بدأت به، وهو أن الثقافات الإقليمية كان لها من الخصائص ما يميّزها، واحدتها عن الأخريات، وقد نصيب الآن أو نخطئ في تشخيص الملامح الرئيسية لكل ثقافة على حدة، لكن المبدأ العام متفق عليه، والسؤال الآن هو: هل تبقى هذه الفوارق في عصرنا بكل ما فيه من وسائل النقل السريع؟ وإذا بقيت، فماذا نريد لخصائص الثقافة العربية المعاصرة أن تكون؟

أما السؤال الأول فجوابه عندي هو أن وسائل النقل السريع في عصرنا لن يسعها أن تنقل إلا ما يمكن نقله، فهي تنقل الأفكار والأخبار، ولكنها لن تنقل نبضة من قلب إلى قلب، وإذن فستبقى الخصائص المميزة للثقافات المفردة، مهما اتسع النطاق المشترك بينها في حقائق العلم وفي قِيَم الأخلاق وفي عادات العيش وطرائق العمل والفراغ، إننا لا نقول بهذا إن بين الأمم فوارق بحكم الفطرة أو بحكم التكوين، لكنها فوارق تنشأ نتيجة لعوامل التاريخ ولكل أمة تاريخها، ولكل أمة ماضيها الذي أصبح ـ أو يجب أن يكون ـ جزءاً من حاضرها، فمثقفو اليوم بغير تراث ينظرون إليه، هم حبات مفردة يعوزها الخيط الذي يسلكها في عقد واحد، وكذلك لو هبط علينا التراث بغير مثقفين يتناولونه تناولاً خلاقاً فيه مشاركة وإبداع، يظل قشرة ولا لباب.

وأما السؤال الثاني فهو مربط الفرس، وجوابه هو ما يثير في نفوسنا القلق والحيرة: ماذا نريد لخصائص الثقافة العربية المعاصرة أن تكون؟ والجواب الذي ألقي به هنا راجياً أن يكون موضوعاً للمراجعة وموضوعاً للتصحيح، هو أن نبني على أساس تقليدنا الثقافي طابعاً جديداً، يبقى على الأساس، لكنه يضيف إليه، فإذا كنت قد أصبت حين زعمت أنّ «روح» تراثنا الثقافي، هو إيثار السكنى في عالم اللفظ على معالجة الأشياء والفتنة باللغة في ذاتها حتى لتصرفنا ـ أو تكاد ـ عن دنيا الكائنات والحادثات التي ما جاءت اللغة إلا لتكون رموزاً مشيرة إليها، فإنني أود لو أننا احتفظنا بهذا الحس الجمالي نحو اللغة، ثم أضفنا إليه حساً آخر، يجاوز اللغة إلى ما عداها، يجاوزها إلى دنيا الطبيعة والحوادث. إن الماء السائغ الزلال لذيذ حين يطفئ الظمأ، لكنه لو زاد على هذا الحد فقد يؤدي إلى شرق أو غرق وكذلك اللغة الجميلة الفاتنة، يكون لها سحرها ما دمنا نقف منها عند حدود فنونها، لكنها تنقلب إلى ما يشبه المخدر إذا جعلناها حجاباً يحجب عنا ما وراءها، وإذن فلا بد للثقافة العربية المعاصرة أن تضيف إلى اللغة الجميلة لغة «قبيحة» ـ وأنا أتعمّد هذه المغالاة في اللفظ لألفت النظر ـ نعم، لا بد أن تضيف ثقافتنا العربية المعاصرة إلى الجانب الجميل من اللغة، لغة شائهة قبيحة ينفر منها النظر والسمع، فيسرع الإنسان إلى مجاوزتها إلى دنيا الوقائع الكائنة على أرض الحوادث.







إنه إذا كانت الترجمة من لغة إلى لغة أخرى أمراً متعذراً في جميع الحالات، فهي لا شك أكثر تعذراً إذا أردنا ترجمة ما يكتبه مثقفونا بلغتنا العربية الجميلة، وذلك لأن هؤلاء المثقفين تفتنهم الألفاظ وجرسها، فيقفون عندها ويطيلون الوقوف، فينتهي بهم الأمر إلى غير حصيلة فكرية يمكن نقلها بالترجمة إلى لغات أخرى، فلكي تكون لنا رسالة فكرية نسهم بها في عالمنا الصخّاب بمذاهبه ودعاواه، فلا بد أن يكون لدينا ما نقوله، أي أنه لا بد أن نجعل من اللغة أداة لا غاية في ذاتها، فنضيف بذلك «فكراً» إلى «أدب».

على أن هذه الخطوة التي أقترح أن نخطوها من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال، من جرس اللفظ إلى مدلوله، من تركيب الجملة إلى بنية الواقع، هذه الخطوة قد خطونا جزءاً كبيراً منها في الأدب الحديث حين انتقلنا من فسيفساء المقامات إلى شخصيات القصة ومواقفها، ومن كتب الأخبار المنشورة إلى المسرحية وحوارها، ومن قصيدة الطبل إلى قصيدة الخبرة، أما في مجال الفكر فما زالت طاحونة اللفظ هي صاحبة الدوي الأعلى، مع أننا نعيش في عصر مزدحم بقضايا الإنسان التي تمس حقوقه وواجباته ومعاملاته وأقداره، وهي نفسها القضايا التي كنا نستطيع أن نستلهم فيها تراثنا الفكري فيمدنا هذا التراث بزاد دسم يغنينا عن هذه الزوابع اللفظية التي نثيرها في الجو حتى تمتلئ بعثيرها الخياشيم فتفقد قدراتها على الحس والتمييز.

ففي العصر الذي ذهبت فيه العصبيات أخطر مداها، نجد من تراثنا ما يعطينا دستور المعادلة بين مختلف الأقوام والثقافات: «... فلكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق مفضوضة بين كلهم (الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ٧٣)، وفي العصر الذي اشتدت فيه عنصرية اللون والجنس والدين، وازداد البطش واتسع الظلم، نجد في تراثنا الفكري ما يضع بين أيدينا وقفة مثلى، فيها التسامح وفيها العدل والاعتدال، وفيها المساواة وفيها تدرّج القيَم من الأعلى إلى الأدنى، خطة للسلوك السويّ، ولو نسجنا من هذه الخيوط نسجاً ثقافياً يتناول قضايا عصرنا، كان لنا بذلك ما يصح أن نوصف بسببه بأننا أمة الاعتدال في الفكر والعمل، أمة تجمع بين العقل والدين، بين الدنيا والآخرة، بين الفرد والجماعة، أمة ـ لو سار حاضرها على نهج ماضيها جمعت بين ثقافة الروح وحضارة العيش، في هذا العصر الذي كادت الثقافة والحضارة أن تفترقا إلى غير تلاق، فإما جماعة تتقلب في السيارات والثلاجات والناطحات ولكن بغير أعماق، وإما جماعة ركنت إلى طمأنينة الأعماق ثم كستها بأكواخ الطين وهلاهل الثياب وشظف الرغيف.

والسؤال نطرحه من جديد: ما سبيلنا إلى ثقافة عربية معاصرة؟ لقد قدمت من جوانب الإجابة جانباً واحداً، وهو ضرورة الخروج من دنيا اللغة إلى دنيا الأشياء، ثم استدركت بقولي إننا قد خطونا خطوة طيبة في هذا السبيل بما غيرناه من تصورنا للأدب فيما نحاوله اليوم من قصة ومسرحية وقصيدة، لكننا ما نزال في دنيا الفكر متخلّفين، إلى الدرجة التي أستأذن القارئ في أن أقول عنها إنها الدرجة الدنيا التي ليس لنا فيها فكر يُوصف بأنه فكر عربي معاصر، مع أن تراثنا ـ كما قدمت ـ يمدنا بالخامة الولود التي يمكن أن نتخذ منها محوراً لموقف عربي أصيل إزاء القضايا الإنسانية الكبرى المطروحة على الألسنة والأقلام، ومع ذلك ترانا أحد رجلين؛ فإما ناقل لفكر غربي، وإما ناشر لفكر عربي قديم، فلا النقل في الحالة الأولى، ولا النشر في الحالة الثانية يصنع مفكراً عربياً معاصراً، لأننا في الحالة الأولى سنفقد عنصر «العربي» وفي الحالة الثانية سنفقد عنصر «المعاصرة»، والمطلوب هو أن «نستوحي» لنخلق الجديد، سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب، أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب الأقدمين.

فإذا أوحت إلينا الثقافتان بخلق ثقافي جديد، فيه النظرة العربية وفيه الوقفة العصرية، كان من أهم ما يميز هذا النتاج الجديد ـ فيما أرجح ـ خروجنا إلى عالم الوقائع والأحداث، بالمعايير نفسها التي كنا ننسجها لفظاً ثم نكتفي منها بذلك، فننظر إلى ذلك العالم الخارجي النظرة التي تلتمس فيه القوانين المطردة التي تنظمه، والتي على أساسها يمكن التخطيط لمسارات المستقبل تخطيطاً يحقق الأهداف المأمولة، بدل أن ننظر إلى ذلك العالم النظرة التي تجعله ضارباً في تيه من المصادفات، لا ندري معه بماذا يجيء الغد فيفجؤنا حين يجيء.

واختصاراً، إن وقفة الفنان العربي التي وقفها وهو ينشئ فنه الهندسي في النوافذ والشرفات، وعلى جدران المنازل، ومنابر المساجد ومآذنها، هذه الوقفة الرياضية الدقيقة المحكمة، التي عبّرت عن روح الحياد المعقول عند العرب الأولين والتي كانت هي نفسها الوقفة التي هندس بها الشاعر تفعيلاته وقوافيه، وزخرف بها كاتب المقامة سجعه ونغماته، هذه الوقفة التي تضع المفرد الجزئي المتناهي المحدود، في مكان من تركيب يشمله، بحيث يجيء التركيب كله موحياً بالمجرد الكلي اللامتناهي واللامحدود، هذه الوقفة التي وقفها المتصوف العربي حين رأى في فردية ذاته ومجسد خبرته حقيقة الكون في تجردها وشمولها، وفي الفرد الواحد الإنسانية بأسرها، هذه الوقفة التي نراها منبثة في تراثنا من عقيدة وأدب وفن وفكر، هي التي ندعو إلى أن تكون وقفتنا التي ننظر منها إلى قضايا الإنسان في عصرنا الراهن، فتنتج لنا ما يجوز بحق أن يسمى بالثقافة العربية المعاصرة...





فلسفة عربيّة مقترحة:

أ ـ ثنائية السماء والأرض

أحسبني على حق حين أزعم أن كلمة «فلسفة» هي من أكثر الكلمات دوراناً على الألسن، ومن أقلها تحديداً عند جمهور المثقفين، هم يحبون استعمالها، ولكنهم يكرهون الوقوف عندها، كأنما هم يحبون استخدامها جرساً ولفظاً، ويكرهون تمحيصها مضموناً ومعنى. فما أكثر ما تسمع في أحاديثهم عبارات مثل: فلسفتي في الحياة، فلسفة التاريخ، فلسفة اللغة، فلسفة السياسة، وغير ذلك. أما أن تسألهم أن يحددوا معناها المقصود، بحيث يفرّقون في هذه العبارات التي أسلفناها بين الحياة وفلسفتها، والتاريخ وفلسفته، واللغة وفلسفتها، والسياسة وفلسفتها، وهكذا، فعندئذ يضيقون بك ذرعاً، وينقلبون على اللفظة ذاتها، فيستخدمونها هذه المرة استخداماً يحمل معنى الزراية، إذ يقولون لك عندئذ «هذه فلسفة» ـ يريدون بذلك أنك بدأت تخاطبهم بما ليس له عندهم معنى مفهوم.

ولعل أوضح وسيلة لبيان ذلك، هي أن نفرق بين مراحل ثلاث، أو قل بين مستويات ثلاثة للإدراك: ففي المستوى الأول ترانا نعيش في صلة مباشرة مع الأشياء من حولنا، وفي تواصل مباشر بعضنا مع بعض، فأنا إذ أرى الأشياء بعيني وألمسها بيدي، وإذ أنظر إلى صديقي فأراه راضياً أو غاضباً، فعندئذ أكون في مستوى الإدراك الأول. وعلى هذا المستوى تجري شئون الحياة اليومية من بيع وشراء، ومن صناعة الصانع لما يصنعه إذ هو يعالج المادة التي يشكلها، ومن زراعة الزارع لأرضه حين يبذر الحب ويروي الزرع ويحصد الحصاد. فهذه وأمثالها كلها أشياء تتم بالصلة المباشرة بين الإنسان من جهة، وما عداه ـ أو من عداه ـ من جهة أخرى. وواضح أن ما يتصل به الإنسان في هذه الحالة، هو دائماً أشياء بعينها، أو أشخاص بأعينهم، أو مواقف معينة هي كلها مفردات جزئية مما يشغل مكاناً محدداً، ويقع في لحظة زمنية معلومة. لكن الإنسان لا يقف عند هذا المستوى الذي تشغله مفردات من أشياء وأشخاص ومواقف، لها مكانها ولها زمانها، إلا ريثما يفرغ من شئون حياته اليومية الجارية، وبعدئذ يحدث أن يتخصص من بين الناس نفر يحاولون الوصول إلى قوانين عامة تضبط تلك المفردات، وهؤلاء هم العلماء، كل عالم يختار لنفسه ميداناً يتفرغ للبحث فيه، عن القوانين التي تحكم ظواهره، فإذا نزل علينا المطر ذات يوم، وعشناه ومارسناه، كنا ما نزال في المستوى الذي ندرك فيه الوقائع والحادثات إدراكاً مباشراً، أما إذا تفرغ منا واحد لبحث هذه الظاهرة، لعله يجد لنا قوانينها الطبيعية، كان ذلك الواحد عالماً في ميدان معلوم من ميادين التخصص، وتراه عندئذ ينتقل من المستوى الأول إلى المستوى الثاني ـ من حيث تخصيص القول أو تعميمه ـ فقد كان المتحدث العادي في الحالة الأولى، إنما يتحدث عن حالة معينة خاصة من حالات نزول المطر، أما المتحدث على المستوى العلمي، فيقدم لك قوانين عامة تنطبق على كل حالات المطر، أينما حدثت وفي أي وقت حدثت، وقل ذلك عن شتى نواحي الطبيعة التي نشاهدها، أو نواحي الحياة الإنسانية التي نحياها.

ثم لا يقف الأمر عند هذا المستوى الثاني، بل قد نرى أنفسنا بإزاء قواعد عامة تضبط سلوكنا أو بإزاء مجموعات من قوانين العلوم المختلفة، فهذه قوانين الضوء، وهذه قوانين الصوت، وهذه قوانين الكهرباء، وهلمّ جرًا، فنسأل أنفسنا ترى هل هذه القواعد السلوكية العامة، وهذه المجموعات من القوانين العلمية، مستقل بعضها عن بعض، أو أننا إذا أمعنا النظر فيها، ألفيناها تلتقي كلها في مبادئ مشتركة بينها؟ بل ربما نجدها آخر الأمر ترتدّ كلها إلى مبدأ واحد عام وشامل، فنمضي في تحليلها، لنرى إذا كان ثمة ما يوحدها أو لم يكن، وعندئذ تكون هذه العملية الفكرية هي ما يسمى بالفلسفة. فالفلسفة ـ إذن ـ هي مستوى من التعميم، يحاول أن يرد مفردات القيم السلوكية والمعارف والعلوم على اختلافها، إلى قمة واحدة، على نحو ما كان يفعله كل علم من العلوم على حدة، حين يقف عند المستوى الأول من مستويات التعميم، يحاول فيه أن يرد مفردات الظواهر الجزئية إلى قانون علمي واحد.

وهنا لا بد من ملاحظة هامة، وهي أنه سواء كان الأمر عند مستوى التعميمات العلمية، أم كان عند مستوى التعميم الفلسفي، فهذه التعميمات في كلتا الحالتين لا تهبط علينا من السماء، وإنما هي تستخلص استخلاصاً مما يحدث هنا على الأرض: فالعلم يستخلص قوانينه من الحوادث الواقعة هنا في حياتنا اليومية، والفلسفة تستخلص مبادئها من قوانين العلم. وإذن فلا العلماء ولا الفلاسفة يصمّون آذانهم، ويُغمِضون عيونهم عن جزئيات الواقع. ولو وجدنا قانوناً علمياً لا تطبيق له على أرض الواقع، أو وجدنا مبدأ فلسفياً لا يمكن تعقب الصلة بينه وبين ما يحدث من حولنا وفي مجرى حياتنا، للفظناه، لأنه عندئذ يكون كلاماً في كلام. إذن فلو قلنا إن الفلسفة هي استخلاص المبادئ المتضمنة في الفكر العلمي أو المتضمنة في الثقافة السائدة أو في حياتنا العملية، يصبح القول مفهوماً، ولو كان رجال العلم، أو كان الناس في حياتهم اليومية، على وعي دائم بالفروض المسبقة المدسوسة المتضمنة في أقوالهم، لَما بقي للفلسفة وظيفة تؤدّى، لا بل كثيراً ما يحدث أن ينتبه عالم الرياضة أو عالم الطبيعة لما ينطوي عليه علمه من فروض مسبقة خافية، فيقف برهة ليقوم هو نفسه بتحليل علمه تحليلاً يكشف عن الخبيء المنطوي. وعلى أية حال، فالذي يحدث في معظم الحالات، هو أن العالِم يبدأ علِمه من نقطة معيّنة، تاركاً ما وراءها من فروض مضمرة، وكذلك الإنسان العادي في اعتقاداته وفي حياته العملية، لا يعنيه البحث عما وراء تلك الاعتقادات وما وراء هذه الحياة العملية من أسس ومبادئ، فتكون مهمة الفلسفة هي استخراج ما هو مضمر في أحكامنا وأفكارنا واعتقاداتنا، لننقلها من حالة الكمون إلى حالة العلَن، وما أكثر ما يحدث أن تجد إنساناً راضياً كل الرضى عن أفكاره وتصرفاته، حتى إذا ما استخرجت ما تنطوي عليه تلك الأفكار والتصرفات من أسس خافية، فزع واستنكر، لأنه لم يكن قد حفر تحت أفكاره وتصرفاته، ليرى تلك الأسس واضحة صريحة، وها هنا يتمهد الطريق أمامه إلى التحول عما هو فيه، لأنه ـ وقد رأى وراء أفكاره أسساً لا يرضى عنها ـ يجد ألا مندوحة له عن تغييرها ليقيم سواها على أسس أخرى ترضيه.

أظنّ أن في هذا التحديد لمعنى الفلسفة ضوءاً كاشفاً، يبيّن لنا ماذا يكون الفرق ـ مثلاً ـ بين التاريخ وفلسفة التاريخ، وبين اللغة وفلسفة اللغة، بين السياسة وفلسفة السياسة، وغير ذلك من مقابلات بين الشيء وفلسفته. فالتاريخ يروي ما قد حدث، وأما فلسفته فتحفر وراء هذا الذي حدث، لعلها تقع على المبدأ الذي على أساسه قد حدث، كأن يقال مثلاً: إن الأساس الكامن وراء حوادث التاريخ هو عقل كوني يسيّر الأحداث ويوجهها نحو غاية يريدها، أو يقال: إن ذلك الأساس هو ما يحدث بين طبقات المجتمع من صراع، وهكذا. فهذه لا تكون تاريخاً، بل تكون فلسفة للتاريخ، وكذلك قل في اللغة وفلسفتها، فاللغة هي هذه الرموز التي نتبادلها كلاماً وكتابة، وفق قواعد تضبط تركيباتها وتصريفاتها، أما إذا حفرت وراء هذه التركيبات والتصريفات، لعلي أقع على جذور عنها انبثقت، كان ذلك هو فلسفة اللغة، كأن أقول ـ مثلاً ـ إن اللغة العربية تجعل الأولوية للأسماء على الأفعال والحروف، بدليل أنه لا بد لكل كلام مفيد من الاسم، على حين قد تستغني الجملة المفيدة عن الفعل والحرف، وقد أفسر هذا بأن العربي أشد اهتماماً بالأشياء منه بالعلاقات الكائنة بين تلك الأشياء، فأنا إذ أقول هذا، فلست أقول به قاعدة من قواعد اللغة، إنما أذكر مبدأ في فلسفة اللغة، والأمثلة كثيرة على الفرق بين الشيء وفلسفته، يستطيع من شاء أن ينسجها على هذا المنوال.

تلك ـ إذن ـ هي الفلسفة: هي إخراج الأسس الكامنة في أفكارنا واعتقاداتنا وسلوكنا، وثقافتنا بصفة عامة، إخراجها من حالة الكمون إلى حالة الإفصاح والإيضاح والعلانية، لتسهل رؤيتها ومناقشتها، وهنا ينشأ هذا السؤال: إذا كان أمر الفلسفة كذلك، فكيف تجوز التفرقة بين فلسفة عربية وفلسفة غير عربية؟ أليست الفلسفة هي هذا البحث عن الأسس الكوامن في حياة الإنسان العقلية والسلوكية، بغض النظر عن قومية الباحث؟ وإلا فهل تختلف عملية الحفر إذا اختلفت الأيدي التي تمسك بالفأس الحافرة؟ أإذا حلّل عالِمان من عُلماء البيولوجيا ـ مثلاً ـ كائناً من دنيا الحيوان أو النبات، جاز أن يكون التحليل عند أحدهما تحليلاً عربياً وعند الآخر تحليلاً غير عربي؟ فلماذا لا تكون العملية الفلسفية على هذا الغرار؟ والإجابة على ذلك هي أن الأمر كان ليكون كذلك، لو أن الموضوع المطروح للبحث أمام الفلاسفة موضوع لا يتأثر بوجهات النظر المختلفة، فلن يكون اختلاف بين فيلسوف عربي وفيلسوف إنجليزي إذا ما أراد كلاهما أن يستخرج من العمليات الفكرية أسس الاستدلال السليم، أو أراد كلاهما أن يستخرج من العدد أسس التفكير الرياضي، أما إذا كان الموضوع المطروح للبحث والتحيل ذا صلة بالأصول الثقافية العامة عند هذه الأمة أو تلك، أعني الأصول التي تُبنى عليها وجهة النظر إلى موضوعات هامة، كموضوعات الإنسان والكون والله، فها هنا لا يكون بد من أن تجيء النتائج مختلفة حتى إذا اتفق الفلاسفة جميعاً على طريقة واحدة في البحث والتحليل.

وقد تسألني في هذا الموضوع قائلاً: ألم تذكر لنا منذ حين، أن الفلسفة هي صعود في سلم التعميم، من مستوى القوانين العلمية، إلى مستوى أعلى، يجتمع عنده شمل هذه القوانين في مبدأ واحد ـ إذا كان ذلك مستطاعاً؟ وهأنت ذا تذكر للفلسفة موضوعات رئيسية هامة، لا شأن لها بمثل هذا الصعود، وهي التي تختلف حولها الفلسفات من أمة إلى أمة، وأعني موضوعات الإنسان وقيمته، والكون وبنيته، والله وحقيقته، فما للقوانين العلمية وهذه الموضوعات وأمثالها؟

وأجيبك بأنك قد تعجب إذا علمت بأنك لا تكاد تعلو برأسك فوق تعميمات العلم وقوانينه، حتى تصطدم بهذه المشكلات، إذ ما هو إلا أن تجد نفسك أمام أسئلة تسأل: هل تسير الطبيعة - والطبيعة هي موضوع العلوم على اختلافها - هل تسير على خطة مرسومة لا تحيد عنها ذات يسار أو يمين؟ أو أنها تسير على المصادفات؟ بعبارة أخرى، هل تكون قوانين العلوم يقينة، أو تكون على درجات من الاحتمال تعلو وتهبط؟ هل تطرد هذه القوانين لتشمل الكون كله - بما في ذلك الإنسان - أو أنها تتناول جانباً وتعجز عن جانب؟ هل نعد الإنسان ظاهرة طبيعية نخضعه للعلم كأية ظاهرة أخرى، أو أنه كائن فريد يتطلّب طريقة في البحث خاصة به؟ هل تمتد حلقات السلسلة السببية، من مسبب إلى سببه، فإلى سببه الأعلى، وهلم جرا إلى غير نهاية، أم أنها قمينة أن تقف عند حلقة أولى نفترض فيها أنها هي السبب الأول لكل ما يتلوه من أحداث، دون أن يكون هو نفسه مسبوقاً بما يسببه؟ وهكذا وهكذا - كلها أسئلة تتفرغ مباشرة - أو بطرق غير مباشرة - عن تعميمات العلم وقوانينه، فإذا نسّقتها، وصنّفتها، وجدتها كلها أسئلة تدور حول اللّه والكون والإنسان، وهي موضوعات مما تتباين فيه الثقافات. وأياً ما كانت الحال، فهذا هو الأمر الواقع، عرضت للناس من مختلف الشعوب والثقافات، مشكلات بعينها، نشأت حين أرادوا أن يردوا الأشياء والأفكار والمعتقدات إلى أصولها الأولى، ليعلموا من أي المصادر انبثقت، وبأي الطرق سلكت سبيلها إلينا؟ فكان لكل مجموعة من الناس وجهة للنظر، وقع على الفلاسفة مهمة استخراجها، فنشأت بذلك فلسفات تتلون بألوان القوميات المتباينة: فهذه انجليزية، وتلك فرنسية، وهلمّ جرّا، فإذا كان من المقطوع به أن قد كانت للأمة العربية وقفة متميزة بإزاء الإنسان والكون واللّه، أفلا يكون من حقنا أن نطالب لأنفسنا بفلسفة عربية، تفصح لأنفسنا، وللعالم، عن دقائق هذه النظرة ومميزاتها؟

لقد كانت لأسلافنا وجهة نظر فلسفية تميزوا بها، وأما نحن - في هذا العصر - فيبدو أن النقل عن التيارات الفلسفية في أوروبا وأمريكا، قد شغلنا، حتى لم يعد أمامنا فراغ نفكر فيه لأنفسنا، وبطريقتنا الخاصة. وهأنذا أطرحه اليوم سؤالاً: هل من سبيل إلى إنتاج فلسفي عربي أصيل؟ إني لألحظ أن فلاسفة الهند المعاصرة - وعلى رأسهم راذاكرشنان - على شدة اتصالهم بثقافات الغرب، لبثت لهم فلسفتهم الهندية التي لا يخطئها النظر بين سائر الفلسفات. فما تزال وجهة نظرهم إلى موقف الإنسان من الكون مطبوعة بطابعهم، وهو الطابع الذي يجعل الفرد جزءاً من الكل الذي يحتويه، بحيث لا تكون له فرديته الخاصة خارج حدود حياته الدنيا. وأما نحن، فقد تجد منا نصيراً لهذه الفلسفة أو نصيراً لتلك، مما تعج به أوروبا وأمريكا، وبرغم اجتهادنا المذكور في حسن الهضم، وجدة العرض، فما نزال بعيدين عن أن يكون بين أيدينا ما نقدمه إلى أنفسنا وإلى العالم، على أنه فلسفة عربية خالصة، تعبّر عما يدور في أخلادنا حيال ما يعرض للعالم اليوم من مشكلات.

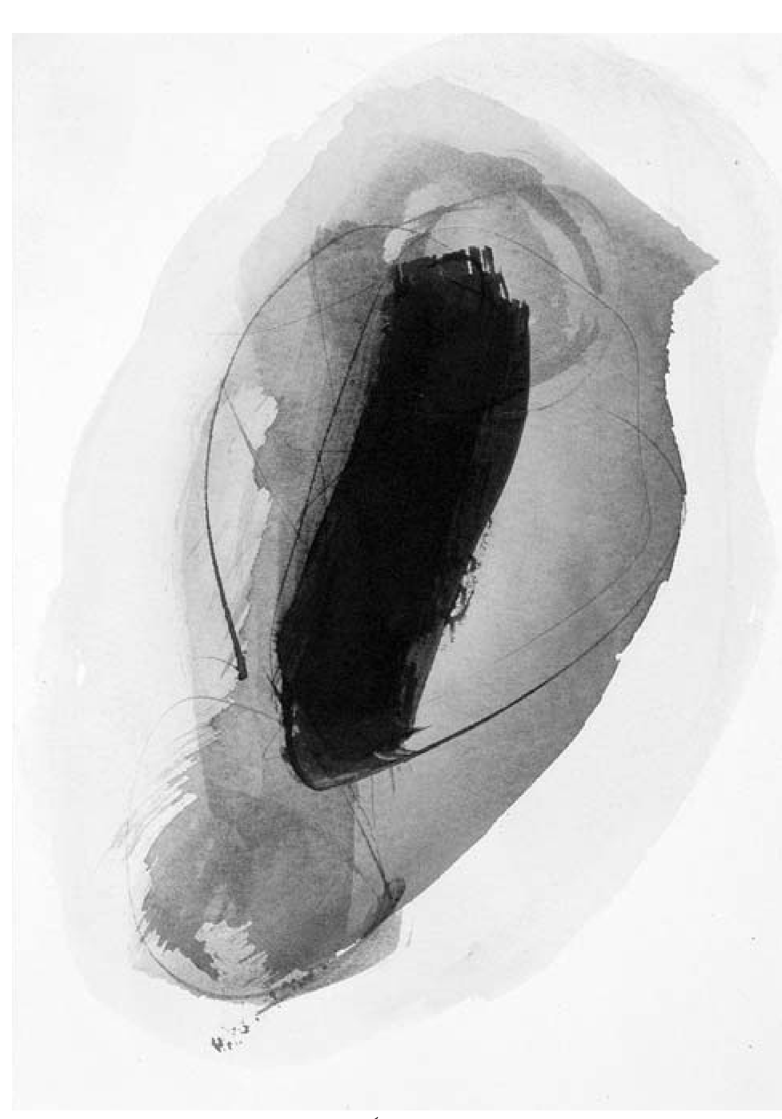
فقد تستطيع أن تقسم عالم الفلسفة في أوروبا وأمريكا اليوم ثلاث قطاعات كبيرة، يتجانس كل منها في فلسفته السائدة بصفة عامة. فهنالك القطاع الأنجلوسكسوني الذي يشمل الشمال الغربي من أوروبا كما يشمل الولايات المتحدة الأمريكية، وهؤلاء تشغلهم فلسفة المعرفة العلمية، التي يحاولون بها - على اختلافات شديدة بينهم في ذلك - أن يحلّلوا تلك المعرفة تحليلاً يدلهم على مصدرها الأول ماذا يكون؟ وهنالك القطاع الذي يشمل غربي أوروبا: فرنسا وألمانيا بصفة خاصة، وهؤلاء تشغلهم فلسفة الوجود الإنساني، لا فلسفة المعرفة العلمية. ثم هنالك القطاع الشرقي من أوروبا، تشغله مشكلة المجتمع وكيف يقيم بناءه من جديد.

فجئنا نحن، أعني المشتغلين بالفلسفة من أبناء الأمة العربية، وأخذ كل منا بما يتفق واستعداده من تلك التيارات الأوروبية والأمريكية، فإذا استعرضت إنتاجنا الفلسفي - على غزارته - رأيتك أمام أصداء تردّد - بصفة عامة - أصوات القطاعات الثلاثة التي ذكرتها، أو قد ترى منا مَن قد ترك العصر وما فيه، وارتدّ إلى ركن من التاريخ يلوذ به في دراساته، فواحد يدرس الفلسفة الإسلامية في عصورها السابقة، وآخر يدرس الفلسفة اليونانية القديمة وهلمّ جرّا، وليس في ذلك كله عيب يعاب - بل إنه لواجب دراسي محتوم - لولا أننا كنا نود أن يكون إلى جانب أولئك وهؤلاء، مَن يعني بالأمة العربية في عصرها الراهن، ويضرب بأدواته التحليلية إلى جذورها الفكرية، ليصوغ فلسفة معبرة عن وقفتها إزاء العصر ومشكلاته وما يعانيه. فأي غرابة في أن أطرحه اليوم سؤالاً جاداً: هل ثمة من طريق أمامنا يخرجنا من الطرق المسدودة التي نذهب فيها ونجيء لنسير على طريق فلسفي معاصر، يتميّز بالطابع العربي المتميز الأصيل، نختلف فيما بيننا على أرضه، ولكن في حدود أطره ومبادئه؟

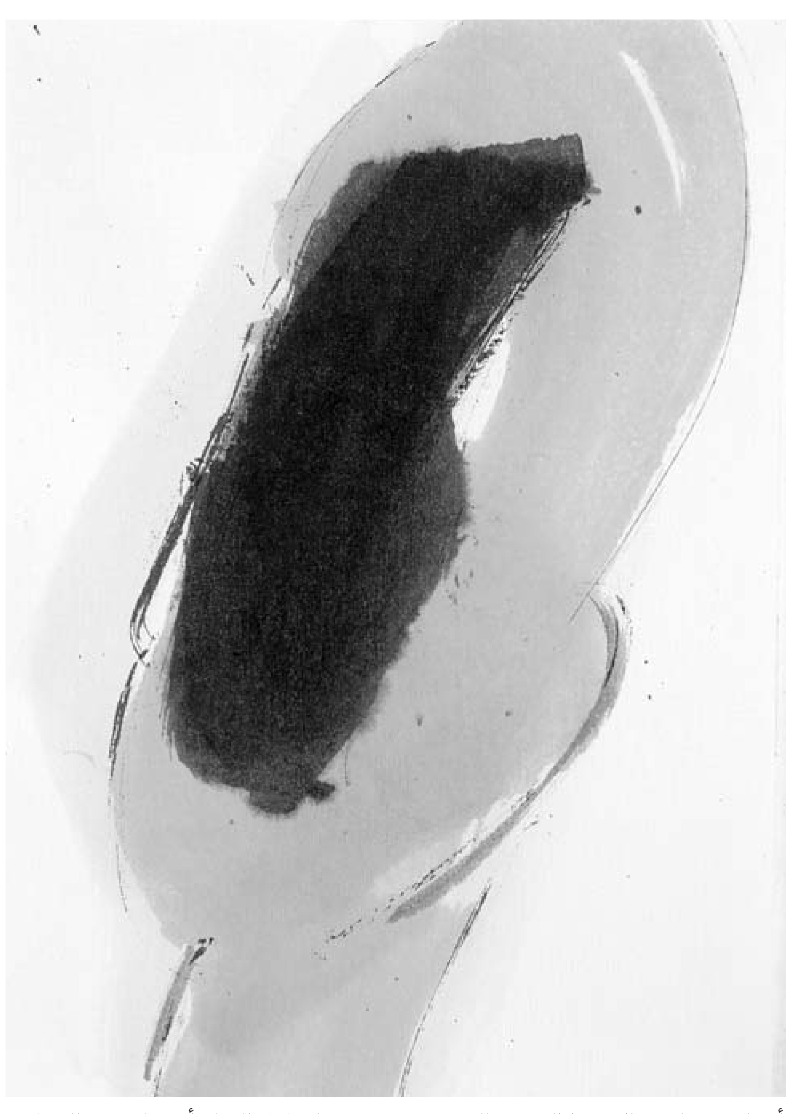
قلنا إن الفاعلية الفلسفية هي في صميمها حفر تحت أرض الواقع الفكري، لعلنا نصل إلى الجذور الدفينة، التي عنها انبثق ذلك الواقع، وليست الفاعلية الفلسفية هي أن يقبع الفيلسوف في عقر داره، يعتصر الأفكار من ذهنه اعتصاراً مبتور الصلة بما هو كائن. وإذا كان ذلك كذلك، فهل من شك في أن لنا اتجاهات ثقافية تميزنا بها وما زلنا نتميز؟ وهي اتجاهات لم تتحجر عبر الزمان لتثبت على صورة واحدة، وإلا فلو كان أمرها كذلك، لكان فيما صنعه أسلافنا ما يكفينا أبد الدهر. لكن لا، فاتجاهاتنا الفكرية - مع احتفاظها بأسس ثابتة وأصول - تربط ماضينا بحاضرنا، وتجعل منا أمة عربية واحدة ممتدة على التاريخ. إلا أنها بالإضافة إلى هذه الأسس والأصول، تنمي فروعاً تساير بها تغيرات العصر. فماذا يصنع صاحب الفكر الفلسفي، إلا أن يفرغ لتحليل هذه الحياة الثقافية العربية المعاصرة ليرتد بها إلى منابتها فتكون هذه المنابت هي ما قد يسمى بالفلسفة العربية المعاصرة، على غرار ما صنع أسلافنا بالنسبة إلى ثقافتهم وإلى مشكلاتهم الفكرية في عصرهم؟ فلقد كانت مشكلتهم الرئيسية هي أن يوازنوا بين ما نزل به الوحي من حقائق، وبين ما كان العقل الإنساني قد أنتجه قبل ذلك، ليروا أين يلتقي هذان المصدران، وأين يفترقان. وكانت النتيجة الأساسية التي انتهوا إليها من تحليلاتهم، هي أن المصدرين كليهما تنبثق منهما حقيقة واحدة بعينها، وإذن فلا تناقض ولا تعارض بين ما تقتضيه العقيدة الدينية، وما يقتضيه العقل بمنطقه.

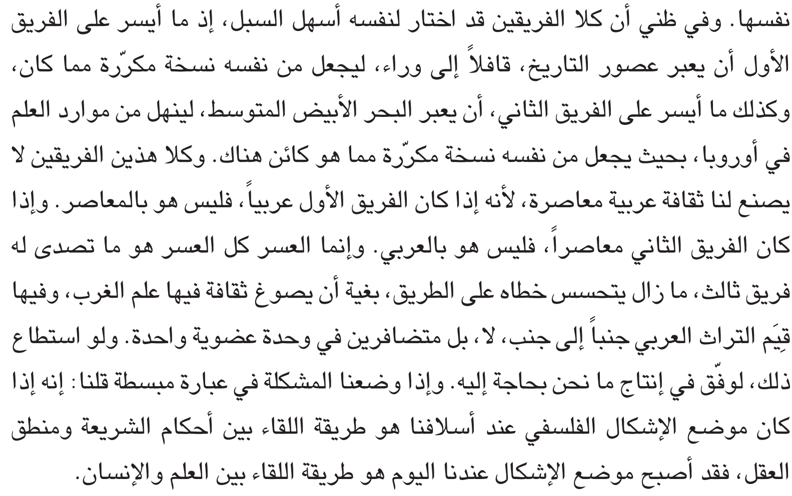
وأما نحن في عصرنا، فقد نشأت لنا صراعات فكرية جديدة، تولدت عن ظروف العصر ومناخه، فكان لا بد لنا من وقفة إزاءها. وأهم تلك الصراعات الفكرية التي عانيناها منذ أول القرن الماضي، وما نزال نعانيها في حدة، هي طريقة اللقاء التي نوائم فيها بين علوم حديثة، شاءت تطورات التاريخ أن تظهر في أوروبا وأمريكا، وكان لزاماً علينا أن نتقبلها كما هي، أو على الأقل، أن نتقبل منها ما نحن قادرون على متابعته، بما لدينا من إمكانات تعليمية وعلمية ومعملية، أقول إن أهم الصراعات الفكرية التي نعانيها، منذ اتصلت الأواصر بيننا وبين الغرب الحديث، هي طريقة اللقاء التي نوائم فيها بين تلك العلوم الحديثة من جهة، وبين تراثنا الفكري من جهة أخرى.

والمتتبع لحياتنا الفكرية خلال المائة والخمسين عاماً الأخيرة، يستطيع أن يرى في وضوح، كيف تشققت صفوفنا إزاء هذا اللقاء الفكري، فانشعبنا ثلاث فرق، ما زالت بادية إلى يومنا هذا: ففريق منا آثر أن يعتصم بالتراث الماضي وحده، وأن يغلق نوافذه دون العلم الحديث الوارد إلينا، حتى لقد كانت لفظة «العلماء» - إلى عهد قريب جداً - لا تطلق إلا على مَن ألمّ بالتراث الفكري وحده، وفريق آخر ذهب إلى النقيض الآخر، وارتمى في أحضان العلم الوارد، مغلقاً نوافذه دون تراثه حتى كان الواحد من هؤلاء لا يكاد يحسن قراءة العربية









نفسها. وفي ظني أن كلا الفريقين قد اختار لنفسه أسهل السبل، إذ ما أيسر على الفريق الأول أن يعبر عصور التاريخ، قافلاً إلى وراء، ليجعل من نفسه نسخة مكرّرة مما كان، وكذلك ما أيسر على الفريق الثاني، أن يعبر البحر الأبيض المتوسط، لينهل من موارد العلم في أوروبا، بحيث يجعل من نفسه نسخة مكرّرة مما هو كائن هناك. وكلا هذين الفريقين لا يصنع لنا ثقافة عربية معاصرة، لأنه إذا كان الفريق الأول عربياً، فليس هو بالمعاصر. وإذا كان الفريق الثاني معاصراً، فليس هو بالعربي. وإنما العسر كل العسر هو ما تصدى له فريق ثالث، ما زال يتحسس خطاه على الطريق، بغية أن يصوغ ثقافة فيها علم الغرب، وفيها قِيَم التراث العربي جنباً إلى جنب، لا، بل متضافرين في وحدة عضوية واحدة. ولو استطاع ذلك، لوفّق في إنتاج ما نحن بحاجة إليه. وإذا وضعنا المشكلة في عبارة مبسطة قلنا: إنه إذا كان موضع الإشكال الفلسفي عند أسلافنا هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل، فقد أصبح موضع الإشكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان.

لقد فشل الغرب نفسه ـ وهو صانع العلم الحديث ـ في أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين، فكان له العلم، ولكنه فقَدَ الإنسان. وليس هذا الإتهام من عندنا، بل يكفي أن تتتبع الأدب في أوروبا وأمريكا اليوم ـ والأدب هو المرآة المصورة للإنسان وما يعتمل في نفسه ـ لنرى ما يحسه الناس هناك في دخائل صدورهم من ملل، وسأم، وضيق وحيرة وضياع. إن الإنسان هناك يساير عصره العلمي في مقتضياته، لكنه لا يجد الفراغ ليخلو إلى نفسه ويصغي إليها، كأنما كل فرد هناك، هو فاوست، أغراه الشيطان بأن يبيع نفسه من أجل علم يحصله أو مال يكسبه، أو قوة يستبد بها ويطغى. ولسنا نقول ذلك وفي أذهاننا أقلّ ذرّة من رغبة في التهوين من شأن العلم والمال والقوة، بل نقوله لنؤكد ضرورة أن يضاف إليها شيء آخر، هو القِيَم الخلقية والجمالية التي تجعل من الإنسان إنساناً بالعمق، بعد أن جعل منه العلم والمال والقوة إنساناً بالطول والعرض.

وإني لأعتقد أن مثل هذا الصراع بين الطرفين ـ بين مقتضيات العلم ومقومات الإنسان ـ والرغبة في إيجاد الحلقة التي توفّق بينهما فتزيل الصراع، هو ما تختلج به نفوسنا نحن أبناء الأمة العربية اليوم، وننتظر صاحب الفكر الفلسفي الأصيل النافذ، ليغوص إلى أعماقنا الثقافية، فيستخرج لنا الصيغة المنشودة التي نقرؤها فنجد أنفسنا منعكسة فيها. وذلك هو ما حاوله الإمام محمد عبده، وما حاوله من بعده كل أعلام الفكر في بلادنا، كل بطريقته الخاصة، فحين حاول محمد عبده وضع تراثنا الديني في ضوء العصر الراهن، فإنما أراد أن يلتمس طريقة إلى هذا التوفيق الذي نبتغيه، وحينما حاول العقاد أن يدافع عن الإسلام، بدحض ما يقوله عنه خصومه، مستخدماً في ذلك ثقافته الأوروبية وثقافته العربية ممتزجتين في مركب واحد، فإنما أراد أن يجمع بين الثقافتين على صعيد مشترك، وحين أراد طه حسين أن ينقد أدب العرب الأقدمين على ضوء من الفكر الحديث، فقد أراد بدوره أن يصنع الصنيع نفسه، وعندما كتب الحكيم عدداً كبيراً من مسرحياته وحاول فيها أن يعانق بين الروح والمادة، وبين الأزلي والحادث فقد أراد أن يصل بذلك إلى الغاية نفسها. وهكذا تستطيع أن تتعقب أعلام الفكر في تاريخنا الحديث والمعاصر، فتجد كل واحد منهم قد أراد بطريقته الخاصة أن يضفر ثقافة الغرب الحديث وثقافة التراث العربي في جديلة واحدة.

وإني لألاحظ في هذا الصدد، أن ثمة كثيرين من رجال الفكر عندنا، قد بذلوا جهوداً مشكورة في المجال الثقافي، لكنهم لم يبذلوها في سبيل هذا الجمع بين الثقافتين، فذهب بهم النسيان ـ أو سوف يذهب ـ بأسرع مما كانوا يظنون.

لكن هذه الأمثلة التي ذكرتها، هي أقرب إلى عالم الأدب والأدباء، منها إلى عالم الفلسفة بمعناها الاحترافي الذي كنت أعنيه في أول الموضوع. فهل في وسع الفلسفة أن تسهم في ذلك بنصيب؟ وعلى أية صورة يمكن أن يكون إسهامها؟ الحق أننا ـ نحن المشتغلين بالفلسفة في الجامعات العربية ـ قد انصرفنا في معظم الحالات، إلى الدراسات الأكاديمية التي نعرض بها موضوعات ومذاهب، عرضاً هو أقرب إلى التاريخ، منه إلى التكوين الجديد المبتكر، لقضايانا الفكرية، تكويناً يجيء ـ كما قلت ـ كاشفاً عما هو مضمر في نفوسنا من مبادئ ومثل، ومن ثم كانت لنا في الفلسفة مؤلفات عربية، لكن لم يكن لنا فلسفة عربية، نجري على فلكها، وندور حول مدارها. وإني لأتقدّم فيما يلي بمحاولة ـ هي في غاية في التواضع ـ أحاول أن أرسم بها تخطيطاً أولياً مختصراً، لما قد يصحّ أن يكون أساساً لفلسفة عربية نقيمها، تعبيراً عن وجهة نظرنا، المنبثقة عن جذور ثقافية غائرة في أعماق نفوسنا.

فأحسب أن لو تعمقنا ضمائرنا، لوجدنا هناك مبدأ راسخاً، عنه انبعثت ـ وما تزال تنبعث ـ سائر أحكامنا في مختلف الميادين، هو مبدأ، لو عرضته على الناس في لغة واضحة صريحة، لما وجدت منهم أحداً يحتج أو يعارض، وأعني به مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين، لا يكونان من رتبة واحدة ولا وجه للمساواة بينهما، هما الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلي والحادث أو قل هما السماء والأرض، إن

جاز هذا التعبير. ولكي نضع هذه النظرة الثنائية وضعها المفهوم، نقول إن الفلاسفة - على مر العصور وفي مختلف الثقافات - حين أرادوا أن يضموا أشتات المعارف والقِيَم في مبدأ واحد يجمع شملها، كانوا في ذلك على أربعة أوجه رئيسية: فمنهم مَن جعل الوجود كله كائناً واحداً متجانساً جميعه في أنه روح صرف، فإذا وجدنا فيه كائنات نظن أنها مادية، وجب أن نترجم حقيقتها إلى لغة تجعلها روحية في جوهرها. ومنهم مَن جعل الوجود كله كائناً واحداً متجانساً جميعه كذلك، ولكنه متجانس في أنه مادة صرف، فإذا وجدنا فيه كائنات نظن أنها روحية، وجب أن نترجم حقيقتها إلى لغة تجعلها مادية في جوهرها. ومنهم مَن شَطَرَ الوجود شطرين كل منهما متجانس لكنه مستقل عن الآخر وذلك بأن شطره إلى روح ومادة معاً، لكن هؤلاء الثنائيين قد يجعلون هذين الشطرين على مستوى واحد من الأصالة والأولوية، فلا الروح خلقت المادة ولا المادة سبقت الروح بل هما أزليان معاً يتلاقيان في الكائنات كما نراها. ومن الفلاسفة فريق رابع يرد الوجود إلى كثرة من عناصر، لا داعي لتجميعها تحت مبدأ واحد أو مبدأين. وأما نحن، فأحسب أننا أميل بفكرنا إلى الثنائية - كما ذكرت - غير أنها ثنائية لا تسوي بين الشطرين، بل تجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي، فهو الذي أوجده، وهو الذي يسيّره، وهو الذي يحدد له الأهداف.

وقد يقال هنا: ألم تكن الفلسفة الأفلاطونية - وما جرى مجراها - ضرباً من الثنائية التي تجعل الأولوية للمطلق المجرد على الأفراد والجزئيات؟ فنقول: نعم، ولكن أفلاطون قد بلغ في ذلك حداً ألغى معه وجود الأفراد الجزئية وجوداً حقيقياً بما في ذلك أفراد الإنسان أنفسهم فليس للفرد الإنساني الواحد من حقيقة عنده إلا بمقدار ما يشارك في الإنسانية بمعناها المجرد. ولا أظن أن مثل هذا الإلغاء لحقائق الأفراد، متفق مع عقيدتنا التي تلقي على أفراد الناس تبعات خلقية عما يعملون أفراداً، لا أنواعاً وأجناساً وجماعات فهذا معناه اعترافنا الصريح بالوجود الحقيقي لهؤلاء الأفراد في حياتهم الدنيا، وفي حياتهم الآخرة على حد سواء. وإذن فالنظرة الثنائية التي تناسبنا هي نظرة متميزة فريدة، تجعل الكائن الإلهي الواحد المطلق في جهة وتجعل الأفراد الجزئية في جهة أخرى، ثم نقسم عالم الأفراد هذا، إلى كثرة من عناصر بالنسبة إلى أفراد الناس - على الأقل - لأنها نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنساني الحر المسئول في عجينة واحدة مع سائر مفردات العالم الطبيعي، فكأنما هي نظرة تجمع بين الثنائية والكثرة: الثنائية بالنسبة إلى اللّه الخالق والكون المخلوق، والكثرة بالنسبة إلى أفراد الناس الداخلين في حدود هذا الكون المخلوق، لتضمن نوعين من التفرقة والتمييز: إحداهما تفرقة تمييز الخالق من مخلوقاته بشراً كانت تلك المخلوقات أم غير بشر، ثم تفرقة أخرى تميز - في عالم المخلوقات - بين البشر وسائر الكائنات، وذلك لتجعل للإنسان - دون سائر الكائنات - ضرباً من الإرادة الحرة المسئولة، التي لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع، لكنها في مقابل هذه الحرية، كان عليها أن تحمل عبء الأمانة - أمانة الحرية - في شجاعة وإقدام، فهي أمانة عرضت على الجبال، فأبين أن يحملنها، وحملها الإنسان.

ومن هنا ترانا لا نطمئن بالاً حين يقال عن الإنسان إنه ظاهرة تخضع كلها للتقنين العلمي، ونحرص على أن نبقي منه جانباً يستعصي على ذلك التقنين، لأنه جانب مريد خلاق، مسئول عن خلقه وإرادته، يبتكر الفعل ابتكاراً قد يغير به تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعي.

ومن هنا كذلك كان من غير المقبول عندنا، أن يقال إن الأخلاق مدارها - في نهاية الأمر - منفعة تعود على الناس، لأننا نرى أن الفضيلة هي جزاء نفسها، أرادها لنا اللّه، وعقلناها، فالفعل عندنا يعد فاضلاً في ذاته بغض النظر عن نتائجه، أهي ضارة بصاحب الفعل أم نافعة له، وبعبارة أخرى، فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب، لا على أساس الفائدة، وهذا لا ينفي أن الواجب قد يجيء مصحوباً كذلك بنتائج نافعة، فوق كونها واجباً، لكنه واجب يؤدي قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من ضر ونفع.

تلك هي الوقفة الخلقية التي نقفها - نتيجة مباشرة للصورة الكونية التي تصورناها: إله خالق وعالم مخلوق، وفي هذا العالم إنسان متميز دون سائر المخلوقات بالإرادة الحرة المسئولة التي تتصرف في إطار التشريع الذي أوحي به من اللّه، لكنه مع ذلك تصرفٌ فيه حرية الاختيار التي من شأنها أن تجعل تبعة الفعل واقعة على فاعله، فإذا لم يكن للإنسان اختيار في الواجب المفروض بحكم الشريعة، فهو كامل الحرية في اختياره داخل هذا الإطار. وذلك شبيه بموقف الكاتب، يجد أمامه لغة حاضرة جاهزة، لم يكن له دخل في وضع مفرداتها وقواعد تركيبها، لكنه بعد ذلك حر فيما يأخذه منها وهو يكتب، فتكون عليه التبعة فيما يكتبه، خيراً بخير وشراً بشر.

وكما أن الصورة الكونية التي تصورناها، قد نتج عنها نظام خلقي نسير بمقتضاه، فكذلك ينتج عنها موقف خاص بنا فيما يتعلق بمعايير الجمال في الفنون والآداب. فجمال الفن عند غيرنا هو في تشكيل اللون أو تشكيل الصوت أو تشكيل الحجر تشكيلات تمتع الحواس أولاً وقبل أي شيء آخر، بصراً كانت الحاسة النشوانة (وذلك في حالة التصوير والنحت) أم سمعاً (في حالة الموسيقى)، وأما الفن عندنا فهو في هندسة تشكيلاته، هندسةً يطرب لها الذهن من وراء الحاسة المدركة. انظر إلى الفن العربي في زخارفه ورسومه، تجد أساسه البناء الهندسي، بناء تتماثل فيه المربعات والدوائر والمثلثات وغيرها من أشكال الهندسة، بحيث يراعى في ذلك البناء، أنه إذا ما امتدت عين الرائي إلى أحد أطرافه، أحس الرائي أنه يستطيع أن يمد - بذهنه وخياله - تلك التشكيلات الهندسية إلى غير نهاية. وفي هذه الانطلاقة الذهنية، من الجزئي الذي أمامنا، إلى المطلق الذي ندركه بأذهاننا وإن لم ندركه بحواسنا، في هذه الانطلاقة من المحسوس إلى المعقول، من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، من الطبيعة إلى ما وراءها، يكمن جوهر الروح العربية فيما أرى.

وهل نعدو الصواب كثيراً، إذا قلنا إن الأدب العربي، في شتى صوره وأشكاله، كان مداره الحكمة العامة الموجزة المركزة في حيّز ضئيل من اللفظ؟ الحكمة العامة التي لا يتقيّد صوابها بمكان معلوم وزمان محدود، لأنها تصدق على كل مكان وزمان. لقد تفرد الأدب العربي بهذا الإطلاق للقول إطلاقاً يرتكز على اللمح الوامض كأنه لمعات البرق، على حين أن غيره من الآداب قد عني أول ما عني، بالخبرة الذاتية التي تختلج بها نفس واحدة مفردة، هي نفس الأديب المعين، في لحظة معينة وفي موقف بذاته. ولذلك وجدت تلك الآداب أن القصة والمسرحية هما خير وسيلتين للتعبير، لأنهما تقيدان الخبرات الإنسانية في أشخاص بذواتهم، وفي حوار يدور حول أشياء ومواقف فريدة لا تتكرّر. نعم، إن هذه الآداب الأخرى، تبتغي الوصول إلى ما هو عام عن طريق ما هو فردي خاص، وأما الأدب العربي الأصيل، فقد كان يستهدف العام بخطوة واحدة مباشرة، وحتى الشعر، الذي يفرض فيه أن يكون إعراباً عن ذات الشاعر - والشاعر بالطبع فرد واحد فريد - أقول إنه حتى الشِعر عند العرب، كان مرماه البعيد أن يرسم النماذج المُطلَقة المُثلى، ولم يكن أن يصوّر هذه الحالة الواحدة المعينة أو تلك، من الحالات الجزئية التي يزخر بها تيار الحياة الواقعة. فإذا وصف الشاعر العربي جواداً، أو ناقة، أو ما شاء أن يصف، وصفه كما ينبغي له أن يكون لا كما هو كائن بالفعل، بكل ما فيه من شائبة ونقص، وهذا يؤيد ما أزعمه هنا، من أن الروح العربية الأصيلة، وإن غاصت في تفصيلات العالم الأرضي بمواقفه وحادثاته، فهي مشرئبة دائماً إلى الثابت الدائم الذي لا يتغير مع الأيام ولا يزول.

إن نظرتنا إلى الكون في صميمها، تفرّق تفرقة واضحة بين عالَمين: عالَم الكائنات المتناهية - أعني الكائنات المقيّدة في وجودها بمكان وزمان معينين، وعالم اللامتناهي، الذي يتعالى عن أية صفة تحدّد له مكاناً أو زماناً، هذه التفرقة الحادة الواضحة بين العالمين، لا تجدها في أية ثقافة أخرى بمثل الوضوح الناصع الذي تجدها به عندنا. إن الأرض - عندنا - أرض، والسماء سماء، ولا اختلاط بينهما ولا خلط، وكل ما بينهما من صلة، هو أن السماء تهدي والأرض تهتدي. وأما الثقافات الأخرى، من الشرق الأقصى إلى أوروبا قديمها وحديثها، فتسيغ ضروباً أخرى من العلاقات بين الجانبين، كأن ترى اليونان الأقدمين - مثلاً - يسيغون أن تنزل الآلهة إلى الأرض لتلهو مع البشر حيناً، ثم تعود إلى عليائها من جديد.

نعم لقد كان لنا في تاريخنا الفكري متصوّفة، أقلقهم هذا الفصل الحاد بين اللّه والإنسان، فطفقوا يلتمسون وصلاً بينهما، على مذاهب مختلفة، ففريق يحل اللّه في الكون وفي الذات الإنسانية، بحيث يجوز للإنسان عندئذ أن يقول «أنا الحق»، وفريق يصعد بالذات الإنسانية لتشهد الحق أو لتتّحد به. فهذه كلها محاولات أراد بها أصحابها إلغاء المسافة الفارقة بين المتناهي واللامتناهي، لتصبح الحقيقة واحدة. لكن أمثال هذه الوقفات الصوفية - على رفعة قدرها وسموّ شأنها - لا تعبّر - فيما أعتقد - عن النظرة العربية في عمومها وصميمها.

ومن النظرة الثنائية إلى الكون، بالصورة التي قدمناها، نستطيع أن نستخلص لنا نظرية خاصة في تحلّل المعرفة الإنسانية. فهذا التحليل للمعرفة - كما يكاد يجمع على ذلك مؤرّخو الفلسفة جميعاً - هو أهمّ ما تصدّت له البحوث الفلسفية في الثلاثة القرون الأخيرة في أوروبا وأمريكا، وهي القرون التي تكون مرحلة التاريخ الحديث. ذلك أنك إذا تصوّرت العالَم والإنسان طرفين، فلا بد أن تسأل نفسك: ترى كيف يتاح للإنسان أن يعرف العالم الذي حوله، معرفة يركن إلى صوابها؟ وهنا ترى الفلاسفة على اختلاف شديد في التحليل، وهو اختلاف كثيراً ما يكون له أبلغ الأثر في الحياة العلمية نفسها. فهنالك المثاليون الذين يظنون أن المعرفة الجديرة بهذه التسمية، هي ما يبلغ حد اليقين. ولما كان اليقين لا يتوافر إلا للرياضة أو ما في حكمها من معرفة استنباطية، وجب أن تعالج الظواهر الطبيعية على أسس

الرياضة ومنهاجها. وهنالك التجريبيون الذين يذهبون إلى أن المعرفة العلمية محال أن تنبثق من الذهن وحده، وبالمنهج الرياضي وحده، بل لا بد من تجربة نمارسها، بالملاحظة أحياناً وبإجراء التجارب المعملية أحياناً، حتى نخلص إلى قوانين الطبيعة في شتى ظواهرها.

وإني لأتساءل ـ على أساس نظرتنا الثنائية المقترحة ـ لماذا لا يكون للمعرفة نطاقان، لكل منهما وسيلة خاصة به؟ فإذا كان الأمر أمر الحقيقة المطلقة، جاءتنا المعرفة عن طريق، وإذا كان الأمر أمر الطبيعة وكائناتها، جاءت المعرفة عن طريق آخر، ولا يجوز لأي من النطاقين أن يزاحم الآخر في وسائله. ولكم نشبت معارك بين أناس أرادوا تطبيق وسيلة العالم الأول على العالم الثاني، أو وسيلة العالم الثاني على العالم الأول، فكانوا يعانون من هذا الخلط شرّ ما يُعانى من تشتّت وبلبلة ولبس وغموض.

وإن الطريق لتستقيم أمامنا، إذا نحن جعلنا للعلوم الطبيعية منهجاً ولما يتصل بالحقيقة المطلقة منهجاً آخر. أما منهج العلوم فقائم على مشاهدة الحواس وعلى إجراء التجارب وعلى سلامة التطبيق. فلا يعنينا من الدنيا إلا ظواهرها، بحيث لا يجوز لأنظارنا عندئذ أن تنفذ إلى ما وراء تلك الظواهر، لأنها، بالنسبة للعلوم، ليس لها وراء، فهي الظواهر وحدها ـ أعني ما يظهر للحواس الراصدة ـ هي الظواهر وحدها التي نتعقّبها رصداً، ووصفاً، وتحليلاً، وتصنيفاً، لنستخلص منها ما عساه أن يكون هنالك من قوانين مطردة، تنتظم حدوثها ومجراها. وأما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق، كالقِيم الخلقية مثلاً، فذلك شيء آخر، قد لا نلجأ فيه إلى شهادة الحواس، وإلى التجارب العابرة، بقدر ما نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة، أو إلى إملاء الوحي، أو إلى ما يسري بين الناس من عرف وتقليد.

ها نحن أولاء، قد عرضنا مبدأ للثنائية نزعم أنه ضارب بجذوره إلى أعماقنا الثقافية. وقد فرعنا عنه نتائج هامة، إذ فرعنا عنه نظرة إلى الإنسان تجعله فرداً حراً مسئولاً عما يفعل، لا يمحوه، ولا يطمسه، ولا يحد من فرديّته كلٌ يحيط به ليحتويه ويغمره، وفرعنا كذلك نظرة في الأخلاق، تجعل أساسها أداء الواجب، كما يفرضه الوحي أو يمليه الضمير، بغضّ النظر عن الفائدة العائدة من أدائه، ثم فرعنا نظرة في فلسفة الفن والأدب تجعل الجمال الفني مرهوناً بفاعلية ذهنية تبلغ بنا عالم المُطلَق والمجرّد وليس هو مقصوراً على النشوة الناتجة عن الانطباع المباشر على الحواس وفرعنا نظرة في المعرفة وتحليلها، تفرّق بين معيارين فمعيار منهما يُقاس به ضرب من المعرفة، ومعيار آخر يُقاس به ضرب آخر.

إن هذه الوقفة الفلسفية المقترحة والتي أراها محققة لما يدور في أخلادنا من مبادئ وإن لم نفصح عنه ربما سدّت فجوات كثيرة مما يعيب المذاهب الفلسفية السائدة في غير بلادنا. فهي ـ أولاً ـ تضمن لنا الجمع بين العلم وكرامة الإنسان، بعد أن رأينا الجمع بينهما متعذّراً في أوروبا وأمريكا. فالعلم هناك قد أدى إلى صناعة، والصناعة تطوّرت حتى أسلمت أمرها إلى تقنيات دقيقة معقدة. وهذه بدورها قد جزّأت الإنسان إلى شرائح رقيقة من التخصّص، بحيث كادت حياة الفرد الواحد تنحصر في عملية واحدة يؤديها طيلة نهاره، حتى ينهكه التعب، ويأخذ منه الملل، فيغفو عن الطبيعة الحيّة من حوله، بل قد يسهو عن شئون أسرته نفسها، وبذلك تمزّقت وحدته، واشتدّت غربته، فأصبح في دنياه شبحاً عابراً، كأنه جاء إليها ضيفاً ثقيلاً، لا يرغب في بقائه إلا ريثما يكدح هذا الكدح المملّ الرتيب.

إننا جميعاً لنسمع بما قد أصاب الشباب هناك من ذهول يشبه الهذيان لما يرونه ممتداً أمامهم من حياة جدباء، مهما أثرت جيوبهم بالمال، وامتلأت بطونهم بالطعام والشراب، فتعمّدوا الانسحاب، بالعقاقير المخدّرة آناً، وبالانغماس في غيبوبة اليوجا آناً آخر، أو هم قد يتعمّدون الشذوذ، باصطناع العنف حيناً، وبغرابة السلوك حيناً آخر، وذلك كله يأساً منهم أن يوائموا بين أنفسهم وبين حياة ضيّق العلم والصناعة خناقها، فلئن زادهم العلم وزادتهم الصناعة ثراء وقوة، فقد أفقداهم العيش في سلام ومصالحة مع صوت الضمير.

وإني لأزعم هنا، بأن الأخذ بثنائية النظر على النحو الذي قدمناه، قد يفتح أمامنا آفاقاً مغلقة. فهي ثنائية تضع الإنسان على قدميه فوق الأرض، وترفع رأسه إلى السماء، أي أنها تتيح له أن يعيش لهما معاً: فعلى الأرض يسعى علماً وعملاً، بكل ما يتطلّبه العِلم من دقّة، وما يتطلّبه العمل من صبر ودأب، وفي السماء يهتدي بالمُثُل التي تُرسم أمامه لتكون له على الطريق أهدافاً وغايات. العلم والقِيم كلاهما ـ في أوروبا وأمريكا ـ ينبت من الأرض، كلاهما ينشد القوة والمنفعة، وأما الثنائية المقترحة فتجعل العِلم نباتاً ينبثق من الأرض وظواهرها، وتجعل القيم غيثاً ينزل من السماء ووحيها، العلم نسبي يتغير مع التقدم، والقيم مطلقة تشخص إليها الأبصار، فهي ثابتة من حيث الأسس وإن تغيرت من حيث التطبيق بتغير الظروف.

وأحسب كثيرين ممّن عرفوا شيئاً عما كنت أدعو إليه، قد يذكرونني في هذا الموضوع، بأنني قد تنكّرت لجانب من دعوتي، إذ كانت دعواي دائماً هي أن القِيم نسبية تتغير بتغير



الثقافات، ولكني لا أراني قد بعدت كثيراً عما كرّرت الدعوة إليه، وذلك لأن ثبات القيمة في إطارها العام، لا ينفي تغيّر مضمونها بحسب تفصيلات العيش في عصر من العصور. فحرية الإنسان ـ مثلاً ـ هي مبدأ مقطوع به، أو يجب أن يكون، لكن مضمون الحرية يتغير، لأنه يتسع مع نمو الإنسانية ونضجها.

قلت إن الثنائية المقترحة تضمن لنا ـ أولاً ـ أن نجمع بين العلم وكرامة الإنسان، وهي ـ ثانياً ـ تكفل لنا أن نضع الإنسان في موضوعه الصحيح وبالنسبة الصحيحة، فلا تضخيم له ولا تهوين من شأنه: رد معي حول أرجاء العالم الفكري في عصرنا هذا، لنرى ماذا يكون موقفنا إزاء كل فلسفة نراها سائدة هنا أو هناك.

نذهب إلى العالم الأنجلوسكسوني ـ إنجلترا وأمريكا بصفة خاصة ـ فنجد الفلسفة السائدة فلسفة تحلّل العِلم وقضاياه، لترى متى تكون الصيغة العلمية المعينة صادقة ومتى لا تكون، لكنها لا تعبأ بالإنسان، إذ تترك أمر الإنسان للأدب والفن فلنا عندئذ أن نقول لهم: لا، إننا نسايركم في فلسفة العلم، لكننا نوجب أن تضاف إليها فلسفة للإنسان الحي، الذي ينبض في صدره قلب، ويطمح في حياته إلى أبعد الغايات.

ونذهب إلى غربي أوروبا ـ فرنسا وألمانيا ـ فنجد الفلسفة هناك معنية بالإنسان على طريقة خاصة، إذ تكاد تجعل من الإنسان إلهاً على الأرض تتعارض حريته المطلقة مع وجود الله، فنقول لهم عندئذ: لا، إننا نسايركم في اهتمامكم بالإنسان، لكننا بدل أن نجعل منه إلهاً كما تفعلون، نجعله رسولاً في الأرض للّه، يشيع فيها ما قد شرّعه له من قِيَم ومبادئ. ونذهب إلى شرقي أوروبا، فنجد اهتماماً بالإنسان كذلك، ولكنه اهتمام ـ هذه المرة ـ بالنظم التي تدمج الأفراد في كل واحدٍ، فنقول: لا، إننا نسايركم في وجوب أن تنظم العلاقات الاجتماعية على نحو يكفل للناس العدل والمساواة، ولكننا نحتم أن تضاف مسؤولية الفرد أمام ربه وأمام ضميره.

وقد نذهب إلى الهند، لنرى هناك فلسفة تدمج أفراد الناس في الكون العظيم، الذي يفرز الأفراد ويبتلعهم كأنهم الموج يظهر ويختفي على سطح المحيط، فنقول: لا، إننا نحرص على أن يكون كل فرد حقيقة قائمة برأسها، وجوهراً مستقلاً قائماً بذاته، لأنه مسئول عما يفعل وعما يدع.

ربما أكون قد أصبت التقدير أو أخطأته، فيما اقترحته ليكون أساساً لفلسفة عربية معاصرة، لكنني، على أي الحالتين، مؤمن بأنه لا مندوحة لنا عن أن نزيل التعارض القائم اليوم في أرجاء الدنيا جميعاً، بين العلم الذي يتقدم بخطوات كخطوات الجبابرة، وقيمة الإنسان التي تنهار بوثبات كوثبات الشياطين.

قِيم باقية من تراثنا:

أ ـ قيمة العقل في تراثنا

أما أن الأمة «العربية» لا تكون «عربية» إلا إذا لحقت بثقافتها صفات تبرر هذه التسمية المميزة، ثم لا تكون هذه الصفات مبررة للتسمية تبريراً كافياً، إلا إذا كانت هناك حلقة رابطة بين العربي اليوم والعربي بالأمس، فذلك قول يحمل صدقه في لفظه، لا يحتاج منا إلى براعة في التدليل ولا مهارة في البرهان، وإلا فمن ذا الذي يطالبنا بالدليل وإقامة البرهان على أن ما هو «عربي» لا بد أن يكون «عربياً».

لكن الذي يتطلب منا العناية حقاً، ويقتضي شيئاً من العناء والحذر، حتى لا تزلّ القدم، هو الجواب عن سؤالنا: «كيف»؟ كيف تقوم الحلقة الرابطة بين أمسنا ويومنا؟ كيف تكون الصلة بين الأسلاف وبيننا ـ في مجال الفكر والثقافة ـ بحيث تجيء هذه الصلة طبيعية فيها نبض الحياة، لا متكلفة ولا مصطنعة، فنصون تراث الأسلاف من جهة، ولا نطغى على شخصية الأحفاد من جهة أخرى؟

قد يكون الجواب عن هذه الأسئلة قريباً ميسوراً عند بعضنا، وهم أولئك الذين يحسبون أن إعادة طبع الكتب القديمة ـ مهما بلغ الجهد في تحقيقها ـ فيها الكفاية. أليس «الجاحظ» قاعداً هنا على رف ـ هكذا أتخيلهم يقولون ـ و«التوحيدي» مستريحاً هناك على رف؟ ألست ترى «الخليل وسيبويه» يعمران ذلك الركن، و«الأمالي» و«العقد الفريد» و«نهاية الأرب» تعمر هذا الركن من أركان المكتبة؟

أما كاتب هذه السطور فلا يرى الجواب عن سؤالنا: «كيف»؟ بهذا القرب كله وهذا اليسر كله، فإذا ما استوت كتب الأسلاف محققة على رفوف المكتبات، فعندئذ «يبدأ» العمل ولا ينتهي، عندئذٍ نطالع هذا التراث، ونلمّ به، لنسأل أنفسنا بعد ذلك: كيف يتاح للعربي المعاصر أن يتابع أسلافه ليسير معهم على خط فكري واحد، فيصبح عربياً بقدر ما كانوا هم عرباً، ويحق له القول في صدق إنه هو الحفيد وإنهم هم الأسلاف؟

وإنني ليحضرني الآن مثلان، أذكرهما لأسترشد بهما في تلمس الطريق إلى جواب صحيح، فأما أول المثلين فهو شرح ـ بين غيره من الشروح ـ النظرية الأرسطية في الشعر (وفي الأدب والفن جملة) وهي النظرية القائلة بأن الفن «محاكاة» للطبيعة، وهنا يسأل النقاد الشارحون: ماذا قصد إليه أرسطو «بالمحاكاة» حين جعلها محوراً للأدب وللفن كله؟ كان بين الشارحين شارح فهم المحاكاة على أنها محاكاة في طريقة الفعل والأداء، لا على أنها إعادة وتكرار للنتيجة التي انتهى إليها الفعل والأداء. فقد أنتجت الطبيعة شجرة الورد ـ مثلاً ـ وجئت أنا الأديب أو الفنان، وأردت محاكاتها، فهل تكون المحاكاة أن أصف شجرة الورد كما وقعت في الطبيعة، أو أن أرسمها باللون على لوحة؟ إن هذا يكون إعادة وتكراراً لما هو كائن، فلماذا أصف شجرة الورد، وشجرة الورد نفسها قائمة هناك في بستانها لمن يشاء؟ أو لماذا أرسمها باللون على لوحة، والأصل هناك أوفى من صورته؟

لا، ليست هذه المحاكاة هي المحاكاة المقصودة، إنما المحاكاة بمعناها المقصود هنا ـ وهو المعنى الخصب المفيد ـ هي أن أرى ماذا «تفعل» الطبيعة وهي تخلق نتاجها، «لأفعل» مثلها حين أخلق نتاجي. فإذا رأيتها تسوي كائناتها تسوية تجعل من كل كائن وحدة عضوية تتصل أجزاؤها جميعاً اتصالاً لا يجعل أحدها يستغني عن سائرها، ثم إذا رأيتها تسوي كائناتها تسوية تجعل من كل كائن فرداً فريداً يستحيل أن يماثله كل المماثلة فرد آخر من أفراد نوعه، فضلاًعن أفراد الأنواع الأخرى، إذا رأيتها تفعل ذلك، ثم أردت محاكاتها في نتاجي من أدب وفن، وجب أن تجيء القصيدة من الشعر، أو المسرحية، أو اللوحة، أو التمثال، أو القطعة الموسيقية، بحيث تكون وحدة عضوية من جهة، وبحيث تحمل الخصائص الفردة الفريدة التي تجعل الثمرة الناتجة كائناً لم يماثله، ولن يماثله كائن آخر على طول التاريخ.

هذا أحد المَثَلين اللذَين حضراني، وأما المَثَل الآخر، فهو جون ديوي حين أراد التجديد في الفلسفة على وجه العموم، وفي المنطق على وجه الخصوص، ليجيء تجديده مسايراً للعلم الحديث، ذكر لنا في كتبه كيف أنه حين يخرج على التقليد الأرسطي في تصوره للمنطق، فهو لا يخرج على أرسطو نفسه بل يحاكيه ويقتفي أثره، على أن فهمه للمحاكاة واقتفاء الأثر هو أن يصنع لهذا العصر مثل ما صنع أرسطو لعصره، لا أن يجيء قارئ آخر يضاف إلى عشرات الألوف، ممن قرءوا أرسطو ودرسوه، ووقفوا عند هذا الحد، كأنهم نسخات مضافة إلى النسخات التي أخرجتها المطابع من مؤلفات الفيلسوف اليوناني. لا، بل سأل جون ديوي نفسه ـ أو هو كمن سأل نفسه: ماذا فعل أرسطو لعلم عصره لأفعل مثله لعلم عصري؟ أإذا كان أرسطو قد حلّل علم عصره، فوجده علماً استنباطياً كله، يقيم النتائج اللفظية على مقدمات لفظية توجبها وتحتمها ثم صاغ هذا المنهج الاستنباطي الذي «يقيس» النتائج على المقدمات، صياغة كانت هي «المنطق» أفيكون حتماً علينا كذلك أن نفرض هذا المنهج القياسي اللفظي فرضا على علوم عصرنا، وهي في تجاربها ومعاملها وحساباتها ومعادلاتها؟ بل الأصوب أن «نحاكيه» في الوظيفة التي أداها لعلم عصره، بأن نؤدي نظيرها لعلم عصرنا، وفي هذا إجلال له وتعظيم، وفيه متابعة السير على طريق شقها هو ولبث فيها إماماً.

حضرني هذان المثلان، عندما سألت نفسي: كيف يواصل «العربي» المعاصر «العربي» القديم، ليضاف إلى التليد، وليكون طريق السير موصولاً في تاريخ واحد، لأمة واحدة؟ وكانت بداية الجواب عندي هي الاهتداء بهذين المَثَلين في فهم «المحاكاة» ـ فماعلينا إلا أن نتعقب هؤلاء الأسلاف، لنرى ماذا صنعوا تجاه دنياهم، لنصنع نظيره تجاه دنيانا، فعندئذ نحافظ على السمات الأصيلة التي تميزنا، دون أن تقتصر هذه المحافظة على إعادة الناتج نفسه مرة أخرى في نسخة أخرى.

وإني لأزعم هاهنا بأن أبرز ما كان يميز العربي القديم وقفته تجاه العالم من حوله، هو أنه نظر إليه نظرة «عقلية» فإذا كان أمره هكذا، ثم إذا أردنا مواصلة السير على هدى من





تراثنا لنربط حاضراً بماض، لزمت علينا الوقفة نفسها تجاه عالمنا، فلئن كانت مشكلاتهم غير مشكلاتنا، واهتماماتهم غير اهتماماتنا، فذلك لا ينفي أن نصطنع «النظرة» التي اصطفوها فنتحد معهم في «وجهة النظر»، وإن لم نتشابه وإياهم فيما ينظر إليه من مشكلات ومسائل ـ لكن الأمر بحاجة إلى شرح وتوضيح:

وأول التوضيح هو أن نبين في جلاء، ماذا نريد بقولنا «عقل»؟ فلا يجدينا شيئاً أن نقذف بهذه الكلمات المحورية قذفاً، لنبني عليها أقوالاً على أقوال، كأنما هي من الوضوح بحيث لا يسأل عن تحديدها مع أنه إذا لم تكن أمثال هذه الكلمات غامضة مبهمة فأين نجد الغموض والإبهام؟

ولا حيلة لنا ـ فيما أظن ـ عندما نتعرض لتحديد لفظ هام عام كهذا تشعبت فيه الآراء إلا أن نحدده نحن على الوجه الذي نريد له أن يؤديه، ولغيرنا أن يحدده على الوجه الذي يريد، إذ العبرة في هذه الحالات وأمثالها هي بطريقة استخدامك للفظ في سياق حديثك بحيث تتسق معك أطراف الحديث، وبحيث يظل للفظ معناه الذي حددته له من أول حديثك إلى آخره، أما أن نقول أن فلاناً حدّد اللفظ بكذا، وفلاناً الآخر حدده بكيت، فذلك «تاريخ» يصلح للقواميس لكنه ليس طريقاً لاختيار معنى معين واستخدامه بالفعل.

ومع ذلك، فمما تجدر ملاحظته في هذا الموضع، أنه مهما اختلفت تعريفات الناس للفظة «عقل» حين أرادوا استخدامها في شيء من الدقة، فأظنهم جميعاً ـ في عصرنا الراهن على الأقل ـ متفقون على إبعاد معنى لا يجوز أبداً أن ينصرف إليه مفكر واحد، وهو المعنى الذي يتصور أن ثمة في عالم الكائنات كائناً، مستقلاً بذاته، قائماً برأسه، اسمه «عقل». كما يشير اسم «هملايا» ـ مثلاً ـ إلى جبل معين معلوم، فلتتعدد التعريفات كما يريد لها أصحابها، على أن تلتقي كلها عند نقطة واحدة، هي أن «العقل» اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها. والفعل ضرب من النشاط، يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين، فإذا كنت أنفق مالي على أساس العقل، فليس هنالك بالفعل إلا طريقة تناول، وأسلوب في التصرف والسلوك. فكأننا إذ نسأل ماذا نريد «بالعقل» ـ نسأل في الحقيقة: بماذا يتميز التصرف وأوجه السلوك، حين يوصف الموقف بأنه قائم على «عقل»؟

لقد كانت للشاعر الفيلسوف محمد إقبال ملاحظة جديرة بالنظر. أوردها في كتابه عن «التجديد في الفكر الإسلامي»، مؤداها أن محمداً ـ عليه السلام ـ كان لا بد أن يكون خاتم الأنبياء، وأن تكون رسالته آخرالرسالات، لأنه جاء ليدعو إلى تحكيم «العقل» فيما يعرض للناس من مشكلات، وما دمت قد ركنت إلى العقل، فلم تعد بحاجة إلى هداية سوى ما يمليه عليك من أحكام. أليس العقل ـ كما يقول الجاحظ ـ هو وكيل الله عندالإنسان؟ (راجع رسالة المعاش والمعاد، الجزء الأول من رسائل الجاحظ ص ٩١)، «وإنما سمي العقل عقلاً» ـ كما يقول الجاحظ أيضاً (رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، الجزء الأول من رسائل الجاحظ، ص ١٤١) ـ «لأنه يزم اللسان ويخطمه ... عن أن يمضي فرطاً في سبيل الجهل والخطأ والمضرة، كما يعقل البعير».

فأما التحديد الذي أريد أن أحدد به معنى «العقل» ـ حين أستخدم هذه الكلمة في هذا السياق ـ فهو الحركة التي أنتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه، ومن دليل إلى مدلول عليه، من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها، من وسيلةإلى غاية تؤدي إليها تلك الوسيلة. وأهم كلمة في هذا التحديد هي كلمة «حركة»، فإذا لم يكن انتقال من خطوة إلى خطوة تتبعها فلا عقل، إذا أدركت شيئاً دون أن «تنتقل» من هذه الحالة الإدراكية إلى حالة تليها وتتوقف عليها، فلا عقل، إذا حملقت ببصري في ثمرة صفراء، فلا أجاوز منها إلا أنها شيء أصفر، فلا عقل، وإنما يكون العقل إذا انتقلت من رؤية تلك الكرة الصفراء إلى العلم بأنها شيء يؤكل. إذا جاءني أحد بنبأ، فصدقته إيماناً، ووقفت منه عند هذا الحد، فلا عقل، إنما يكون العقل حين أنتقل من ذلك المسموع إلى ما يؤيده أو ينفيه. إذا زعمت أن حقيقة ما أشرقت على ذهني بلمعة مفاجئة، لم يكن قبلها من مقدمات تؤدي إليها، فلا عقل، حتى إن صدقت تلك الإشراقة، لأن صدقها حينئذ يعتمد على أداة أخرى من أدوات الإدراك ـ كالبصيرة مثلاً أو الإلهام ـ غير أداة العقل. فالعقل انتقالة دائماً، هو انتقالة من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها، إذا ما كنا في مجال «نستنبط» فيه حكماً من حكم، أو هو انتقالة من شاهد محسوس إلى واقعة تترتب عليه وتتبعه، إذا ما كنا في مجال «نستقرئ» فيه حكماً من مشاهدات.

واختصاراً، فإن حد «العقل» هو أن ينتقل الإنسان من معلوم إلى مجهول، من شاهد إلى غائب، من ظاهر إلى خفي خبيء، من حاضر إلى مستقبل لم يحضر بعد أمام البصر، أو إلى ماض ذهب وانقضى ولم يعد مرئياً مشهوداً. ومن ثم كان العقل هو الذي يتعقب الحدث إلى أسبابه، أو إلى نتائجه، في الحالة الأولى يكر راجعاً من الحدث الظاهر إلى علة حدوثه وقد اختفت، وفي الحالة الثانية يتشوف المستقبل قبل حدوثه، مرتكزاً في ذلك على الحدث الماثل في لحظته الراهنة. وأما أن نرى الشيء وقد انكشف وتجلى، فلا عقل في ذاك، بل لا فرق فيه بين عاقل ومخبول، ويحلو لي أن أستشهد بالجاحظ مرة أخرى، في قوله عن الحكيم إنه من يحسن الخطو إلى الهدف الذي يبتغيه، «ويبين أسباب الأمور ويمهد لعواقبها، فإنما حمدت العلماء بحسن التثبت في أوائل الأمور، واستشفافهم بعقولهم ما تجيء به العواقب، فيعلمون عنداستقبالها ما تؤول به الحالات في استدبارها وبقدر تفاوتهم في ذلك تستبين فضائلهم. فأما معرفة الأمور عند تكشفها وما يظهر من خفياتها، فذاك أمر يعتدل فيه الفاضل والمفضول، والعالمون والجاهلون» (رسالة المعاش والمعاد).

بهذا التعريف الذي يحدد «العقل» قلنا إن العربي القديم قد تميز به كلما تأمل أو نظر. ومن شأن هذه الوقفة العقلية أن ترد الأشتات إلى وحدة تضمها ضمة المبدأ الواحد لنتائجه المتفرعة، أو العلة الواحدة لسلسلة معلولاتها. إنه ـ وقد رأى العالم كثرة كثيرة من كائنات ـ لم يهدأ حتى التمس لها الرباط الموحد. وحين رأى اللغة تجري على قواعد، أقلقه ألا يجد لهذه القواعد نفسها ما يعللها. ولما رأى أحكام الشرع قد تشعبت، اجتهد في أن يقع لها على





فقه يجمعها في أصول قليلة مشتركة. وهكذا طفق العربي يرد الكثرة إلى وحدة تبرز ما فيها من تجانس، وتميز المؤتلف بين وحداتها من المختلف. وبذلك استطاع أن يهيء لنفسه سبيل «الفهم» ـ وما «فهم» بشيء إلا ردّه إلى أصله ومبدئه الذي يفسره ـ فوقف من العالم، ومن حياته وقفة بصيرة واعية، وهكذا ينبغي أن تكون وقفة العربي المعاصر من عالمه ومن حياته، إذا شاء أن يصل حاضره بماضيه، وصلاً حياً نابضاً خصباً ولوداً.

رسم أرسطو طريق العقل في سيره المحكم، حين صنف رسائله المنطقية، وألف ما سمي بالأورجانون، فمن ذا الذي يلقط الخيط من بعده إذا لم يلقطه العرب الأقدمون؟ فقد كان أرسطو حين يحلل مراحل الفكر المسدد لقومه اليونان، كأنما يوجه تحليلاته تلك إلى المفكر العربي من بعده، ليجعلها هذا المفكر لا مجرد هداية يهتدي بها، بل ليجعلها من أهم علامات المثقف في عصره ـ وعلامات المثقفين تختلف باختلاف العصور ـ فلا ثقافة لمثقف إلا أن يتقن ـ فيما يتقنه ـ طرائق الاستدلال المنطقي السليم، ولئن نعت أرسطو بأنه المعلم الأول لمنطقه، فقد نعت الفارابي بأنه المعلم الثاني لتقديمه ذلك المنطق إلى العرب.

لماذا لم تستجب الهند ـ مثلاً ـ للمنطق الأرسطي استجابة العرب؟ قل في الجواب ما شئت، لكن جزءاً من الجواب عندي هو أن وقفة العربي من الأمور طابعها العقل، ولو لم يسبقها أرسطو بمنطق يسدد خطاها، لكان حتماً على العرب أنفسهم أن يستخلصوا لأنفسهم تلك الخطى.

وأكاد أسمعك تسألني: أليس «العقل» بخطواته الاستدلالية تلك التي رسم أرسطو بعضها، وبقي على المحدثين أن يرسموا بعضها الآخر، أليس هذا «العقل» طابع الإنسان من حيث هو إنسان؟ هل تفيدنا شيئاً إذا ميزت العربي أو غير العربي بما هو صفة للإنسانية كلها؟ فأجيبك بأن للإدراك وسائل أخرى غير العقل، منها الإدراك بالحس كالبصر والسمع، ومنها الإدراك بالحدس (أي بالبصيرة) إدراكاً مباشراً لا نحتاج فيه إلى مقدمات وبراهين، ثم تأتي الشعوب المختلفة بثقافاتها المتباينة، كما تأتي العصور المتعاقبة المتميز بعضها من بعض بالروح التي تسودها، فيكون لكل شعب، أو لكل عصر، ما يجعل له الأولوية من تلك الوسائل الإدراكية، فمنها ما يعول على تجربة الحواس قبل تأملات العقل ولمعات البصيرة ـ كالشعب الإنجليزي كما نراه في فلاسفته ـ ومنها ما يعول على استدلالات العقل القائمة على مقدمات مفروضة أو مشهودة ـ والعرب من هؤلاء فيما أزعم ـ ومنها ما يجعل الأولوية للإدراك الحدسي، قبل الحواس وقبل العقل، كالذي نراه في ثقافات الشرق الأقصى، بل كالذي نراه عند المتصوفة جميعاً، في كل عصر، وفي كل شعب، غاية ما هناك، أن هذه النزعة الصوفية الحدسية قد تكثر حتى تسود في شعب أو قد تقل حتى يغض عنها البصر في شعب آخر.

ولماذا أذهب بعيداً، وقد نرى الرجل الواحد ـ إذا اشتد به الوعي ـ متردداً متحيراً بين هذه الأدوات الإدراكية الثلاث، بأيها يأخذ إذا ما جدّ الجد وحزب الأمر؟ فهذا هو إمامنا الغزالي يصف لنا مثل هذا التردد أدق وصف وأروعه ـ في كتابه «المنقذ من الضلال» ـ وقد انبهمت معالم الطريق أمامه، ويحكي حكايته وكأنما هو في حوار حي مع تلك الأدوات الإدراكية، تناقشه ويناقشها، «فأقبلت بجد بليغ، أتأمل في المحسوسات والضروريات وأنظر: هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها...».

... «فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات، فلعله لا ثقة بالعقليات... فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه... ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم ـ إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم ـ أحوالاً لا توافق المعقولات».

هذا هو رجل واحد يداول الأمر بينه وبين نفسه ليختار من وسائل الإدراك وسيلة يطمئن إليها (وقد اختار آخر الأمر وسيلة الحدس، أي وسيلة المتصوفة في الإدراك المباشر) فأي غرابة إذا قلنا إن الشعوب أو العصور يتميز بعضها من بعض بسيادة وسيلة إدراكية على الوسيلتين الأخريين؟ إنه لا غرابة، ولقد تميزت الثقافة العربية القديمة ـ فيما أزعم ـ باختيارها لوسيلة العقل، برغم ما شهدته من متصوفة جاءوا كرد الفعل الذي يحدث شيئاً من التوازن، أكثر مما جاءوا ليكونوا هم اللسان المعبّر عن وقفة العربي ونظرته.

بل إني لأعتقد أن الشعب الذي يتميز بالنظرة العقلية، إذا ما رأيناه ـ في بعض رجاله، أو في بعض حالاته ـ لائذاً بطراوة الوجدان ورخاوته، من ضغط العقل وقسوته (والإدراك الحدسي



هو إدراك بالوجدان) فإنما نرجح عندئذ أن قد أصابه شيء من الوهن والضعف، فالركون إلى حدس الوجدان كثيراً ما يغري عامة الناس دون القادة الأعلام، وهو يغري عامة الناس في عصور التدهور.

الركون إلى حدس الوجدان يعزى أكثر ما يعزى للنساء (عندما كن مرتكزات على الغريزة وحدها) والأطفال وصنوف من الحيوان، فهؤلاء جميعاً لا يحسنون ربط الأسباب بمسبباتها، ولذلك يكثر منهم السلوك المفاجئ الطارئ غيرالمطرد وغير المتوقع، وأحياناً يكون هو السلوك المودي بصاحبه إلى تهلكة، ومع ذلك، فإذا ما غلبت روح الانهيار جماعة من الناس، كثر فيهم من يكاد يأخذ بلمحات الأطفال الحدسية، قبل أن يأخذ بنتائج العلماء العقلية، اعتقاداً منهم أن الأولين إنما يدركون بالروح الشفافة الصافية، وأما الآخرون فيدركون بالعقل الرذل الثقيل. ومن هذا التشكك في قدرة العقل ـ في حالات الضعف والمرض والشيخوخة والهزيمة والجهل والفقر والسذاجة ـ تشيع الخرافة، ويشيع الإيمان بحدوث الخوارق المعجزة التي تقصر العقول العلمية المنطقية دون فهمها.

شهدنا هذه الحالة في فترة الظلام من تاريخنا الفكري ـ في الثلاثة القرون التي امتدت من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر ـ فكانت هي الحالة التي ركز عليها المصلحون ضرباتهم لتزول، وعلى رأس هؤلاء كان الإمام محمد عبده. وليس الأمر في ذلك بمقصور علينا فكذلك حدث في الفكر الأوروبي أن ظهرت دعوات قوية إلى الركون إلى حدس الوجدان، قبل الأخذ بأحكام العقل، كما رأينا ـ مثلاً ـ في برجسون وغيره، وما ذلك ـ في رأينا ـ إلا لخور أصاب الفكر الغربي. فاستار من العقل بالوجدان، لعله يجد الطمأنينة في فترة سقوطه.

على أن الاعتراض الأقوى لما نزعمه من أن الروح العربي الأصيل روح عاقل، قد يجيء من قبل الشعر، أكثر مما يجيء من جهة التصوف، إذ لا مراء في أن سمة من أهم سمات الثقافة العربية القديمة، سيادة الشعر وأهمية مكانته. وماذا يكون الشعر إن لم يكن صادراً عن «وجدان»؟ فحتى الجاحظ الذي يمكن القول عنه إنه نقل الثقافة العربية من شعر إلى نثر تعبيراًعن انتقالها من بداوة إلى حضارة، حتى الجاحظ بكل نثره وكل عقله وكل منطقه، لم يغمض عينه عن الحقيقة البارزة في ثقافة العرب، وهي أنها ثقافة شعر فيقول في ذلك وهو في معرض الموازنة بين الأمم في خصائصها المميزة: «وفضيلة الشعر مقصورة على العرب، وعلى من تكلم بلسان العرب» (الحيوان، ج ١، ص ٧٥). وكذلك يقول في موازنة

أخرى بين مميزات الأمم، إن العرب «وجهوا قواهم إلى قول الشعر، وبلاغة المنطق، وتثقيف اللغة، وتصاريف الكلام» (رسالة «في مناقب الترك»).

وهذا هو أبو العلاء، يكتب ـ في رسالة الغفران ـ عن الجنة والجحيم، فإذا هو لا يكاد يطلعنا منهما إلا على زمرة من الشعراء، يلتقي بعضهم ببعض ليتبادلوا نقد الشعر وروايته. إنك لا تصادف في جنة أبي العلاء أحداً من رجال السياسة والحكم، بل توشك ألا تصادف فيها أحداً من عباد اللّه إلا الشعراء، وحتى من غفر له من الشعراء، فقد غفر له بسبب بيت أو أبيات من شعره، ومَن لم يغفر له منهم، وزج به في الجحيم، فإنما كان ـ كذلك ـ لزندقة وردت فيما نظم من شعر، وحين جيء بآدم عليه السلام في سياق الوصف، فإنما جيء به ليحكم في بعض قضايا اللغة والشعر، بل حين يجعل أبو العلاء ركناً للجنيات والعفاريت، فهو يجعل هؤلاء من الشعراء، أو ممن خلده الشعر. وفي جنته قيان ومغنون، لكنهم هناك لإحياء مأدبة دعي إليها الشعراء. فجنة أبي العلاء ـ كما يقول نكلسون ـ «صالون» فخم أعد لطائفة عربيدة من الشعراء، لكنها على عربدتها ظفرت بالخلود بسبب شعر قالوه فأجادوا. الشعر هو كل شيء أو يكاد، في جنة أبي العلاء. وكذلك قل في الجحيم، فلي فيها من غير الشعراء الزنادقة إلا إبليس ـ وإلا نفراً من جبابرة الملوك ـ وحتى إبليس هناك قد لبس شخصية الأديب حين ينفث الشر في أدبه. وشعراء الجحيم: ومنهم امرؤ القيس، وعنترة، وعلقمة، وبشار، لم تشغلهم جهنم عن مناقشة بعضهم بعضاً عن أشعارهم وأشعار سواهم، وكل منهم يدفع عن شعره عبث الناقلين وأخطاء الرواة.

للشعر ـ إذن ـ مكانة عليا في الثقافة العربية فكيف نوفق بين صفة الشعر الغالبة، وبين زعمنا بأن العرب قد تميزوا بنظرة عقلية؟

وأنا أسأل هذا السؤال لأسدّ الطريق على مَن يسأله، كأنما بين الأمرين تناقض يحول دون أن يجتمعا معا، فكم وقع لنا ـ في خبراتنا الشخصية المحدودة ـ من أمثلة لرجال جمعوا بين العقل العلمي إذا ما كان المجال مجال عقل وعلم، ووجدان الأديب كلما استثارت وجدانهم أحداث الحياة! وإذا صدق هذا على أفراد من الناس، فماذا تكون الأمم إلا مجموعات من أفراد؟ وهو على كل حال أصدق في الأمة العربية منه في أي أمة أخرى مما نعرف. فنحن هنا إذ نثبت للثقافة العربية حظها من العقل، لا يطوف لنا ببال أن ننفي عنها الوجدان الشاعر.

نقول إن هذا الجمع بين العقل والوجدان لا يتمثل في تراث ثقافي بمثل الوضوح الذي يتمثل به في الثقافة العربية وتراثها. فلئن غلبت ثقافة الوجدان على تراث الشرق الأقصى من هند وصين، وغلبت ثقافة العقل ـ فلسفة وعلماً ـ على تراث أوروبا من يونانها فنازلاً إلى يومنا، فقد كان في شرقنا العربي هذا الجمع المتزن بين عقل ووجدان. ولست أقول ذلك عن زهو ودفاع، وإنما أقوله من وقفة المؤرخ للثقافة، المحلل لخصائصها، ينظر فيما قد حدث بالفعل، وما قد نتج بالفعل، ثم يصدر الأحكام.

لقد تمثلت الثقافة العربية فلسفة أرسطو بكل ما فيها من علم وعقل بنفس القوة التي تمثلت بها صوفية أفلوطين بكل ما فيها من ركون إلى الحدس بالوجدان. إن الأمر هنا لم يكن أمر جوار، بحيث نجد الفلسفة الأرسطية في غرفة وفلسفة أفلوطين في غرفة مجاورة لها، بل الأمر أمر دمج ومزج في نظرة واحدة.

وإن هذه المزاوجة الثقافية بين العقل والوجدان لتلائم المزاج العربي، واللغة العربية ملاءمة كاملة فبحكم ذلك المزاج يفصل العربي بين السماء والأرض بين المطلق والنسبي بين اللانهائي والمحدود، بين خلود الآخرة وفناء الدنيا يفصل بينهما ذلك الفصل الذي لا يجعل لكل عالم من العالمين أهلا غير أهل العلم الآخر بل عنده أن أهل هذا هم أنفسهم أهل ذلك، غير أن الواحد تمهيد للثاني، كما تكون المقدمة للكتاب. فإذا أساغ غير العربي أن يكون لقيصر عالم وللّه عالم، وأن تكون مملكة الأرض غير مملكة السماء، فالعربي يفضل أن يجعل العالمين كليهما للّه ولقيصر، ليكون اللّه حاكماً في كليهما، وقيصر محكوماً في كليهما. وجاءت اللغة العربية فشاركت في هذه المزاوجة مشاركة عجيبة، فهي حين تزخرف نفسها وتصقل بدنها، يخيل إليك أنها ليست لغة لأهل هذه الأرض، إنما هي إلى ملكوت السماء أقرب وأدنى فإذا شاءت أن تمشي مع الناس في أسواق التجارة ودواوين الحكم والسياسة، استقامت وكأنها قد باتت لغة أخرى. ولا عجب بعد ذلك أن نحس شيئاً من الحيرة حيالها: ألها من القداسة نصيب، أم أنها اتفاق صرف تواضع عليه أصحابها؟

على أنني ـ بعد هذا كله ـ كلما قرأت شعراً عربياً، أحسست بما لست أحس نظيره إذا ما قرأت شعراً انجليزيا، إذ يخيل إليّ عند قراءة الشعر العربي، أن الشاعر يعمل عقله في التركيب والصياغة، وأن «الصنعة» جزء لا ينفك قائماً في بناء الشعر العربي، مهما أوتي الشاعر من تلقائية الطبع، نعم، يخيل إليّ هذا دائماً ـ وقد لا يعدو الأمر أن يكون خيالاً عندي لكني أجد له في كثير من الأحيان ما يبرره، فأولاً: أجد في الشعر العربي من اللقطات الحسية ـ أعني مما يقع عليه البصر أو السمع فعلاً في دنيا الأشياء ـ أكثر مما يقع عليه البصر أو السمع فعلاً في دنيا الأشياء ـ أكثر مما ألحظه في شعر سواه. واللقطة الحسية من الواقع المشهود، هي أول خطوة في طريق العقل، وثانياً: يحتوي الشعر العربي على قدر من «الحكمة» أكثر مما أجد في سواه. والحكمة حقيقة موضوعية يعمم بها الشاعر حكمه على الناس والعالم، لا تختلف في أحيان كثيرة عن تعميمات علم النفس وعلم الاجتماع. وثالثاً: لم يكن نادراً بين شعراء العرب أن يقصدوا بشعرهم أهدافاً غير الشعر نفسه، أعني أن الشعر قلما كان عندهم من أجل الفن الشعري، بل كان في حالات كثيرة وسيلة لغايات، تتبدل تلك الغايات بين يوم ويوم فتتبدل معه الوسيلة. وهذا من قبيل النشاط العقلي، أكثر مما يكون من دنيا الوجدان. ولو صدق ظني هذا، كان العربي القديم ـ حتى وهو شاعر ـ رجلاً يملك العقل زمامه.

قد كان لا يطعن في عقلانية النظر عند العرب، ألا ينظروا إلى لغتهم النظرة التي تحاول أن تعلل قواعدها على أسس منطقية لأن اللغة مسموعة منقولة بمفرداتها وقواعد تركيبها، فلا ضير على قوم أن يقولوا عن لغتهم: هكذا سمعناها ونقلناها، فقد نرفع الفاعل وننصب المفعول لغير علة مفهومة إلا أن نجري في ذلك مجرى الأسلاف، دون أن يكون الأخذ بالتقليد في هذا الجانب مأخذاً ينتقص من صفة العقلانية فينا، فما بالك ـ إذن ـ أن تجد العرب قد حاولوا ـ حتى في جانب اللغة وقواعدها ـ أن يلتمسوا العلل المفسرة؟ إنه إيغال منهم في طلب العلة المعقولة حيثما صادفتهم ظاهرة، اجتماعية كانت أو طبيعية.

وحسبنا أن نطالع في ذلك كتاباً واحدا، هو كتاب «الخصائص» لابن جنِّي، لنرى ـ ونعجب ـ كيف راح يبحث لكل وضع من أوضاع اللغة عن علة تفسره، فهو يسأل ـ ابتداء ـ عن اللغة العربية أكلامية هي أم فقهية؟ (راجع الخصائص ج/٤٨٨ وما بعدها).

ويعني ذلك ما إذا كانت أوضاعها قابلة للتعليل أو غير قابلة، بحيث يكون علينا أن نأخذ هذه الأوضاع بغير تعليل كما نأخذ ـ مثلاً ـ عدد الركعات في الصلاة، ثم يجيب قائلاً: «اعلم أن علل النحويين... أقرب إلى علل المتكلمين، منها إلى علل المتفقهين»، ومن هذا المبدأ ينطلق باحثاً فاحصاً معللاً بالمنطق لا بالنقل والتقليد، فلماذا ـ مثلاً ـ رفع الفاعل ونصب المفعول؟لأن الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد، وقد يكون له مفعولات كثيرة فرفع الفاعل لقلته، ونصب المفعول لكثرته. وذلك ليقل في كلامهم ما يستثقلون، ويكثر في كلامهم ما يستخفون» (ج ١/ص ٦٩) وهو يبين أن الضمة والواو ثقيلتان على لسان العربي، والفتحة والألف خفيفتان عليه (ج ١/ ص ٦٩).

ولماذا يكثر الأصل الثلاثي في اللغة العربية، دون الرباعي والخماسي؟ الجواب هو: «لأنه حرف يبتدأ به، وحرف يحشى به، وحرف يوقف عليه، وليس اعتدال الثلاثي لقلة حروفه حسب، لو كان كذلك لكان الثنائي أكثر منه، لأنه أقل حروفاً وليس الأمر كذلك... وأقل منه (من الثنائي) ما جاء في حرف واحد... فتمكن الثلاثي إنما هو لقلة حروفه ـ لعمري ـ ولشيء آخر، وهو حجز الحشو الذي هو عينه، بين فائه ولامه، وذلك لتباينهما ولتعادي حاليهما، ألا ترى أن المبتدأ لا يكون إلا متحركاً، وأن الموقوف عليه لا يكون إلا ساكناً؟ فلما تنافرت حالاهما، وسطوا العين حاجزاً بينهما، لئلا يفجئوا الحس بضد ما كان آخذاً فيه» (ج ١ / ص ٥٥–٥٦).

ومما هو أدخل في باب العقل، عند النظر إلى اللغة العربية وخصائصها المميزة، ركونها إلى المقاييس المعنوية أكثر مما تركن إلى المقاييس اللفظية (الخصائص، ج١ / ص ١٠٩)، وأنهم عند اختلاف الرأي ليستمعون إلى البرهان المنطقي الأقوى، حتى ولو خالف ذلك ما أجمع الناس عليه، حتى لو لم يأتِ ذلك على لسان إمام من أئمة اللغة الأسبقين ـ أما الناس فقد «يجتمعون على الخطأ» (ج ١/ص١٨٩) وأما عن الأئمة كالخليل وأبي عمرو بن العلاء فكل من اهتدى إلى علة منطقية صحيحة، والتمس في تدليله نهجاً قويماً «كان خليل نفسه، وأبا عمرو فكره» (ص ١٩٠) أعني أنه يوضع في الإمامة لنفسه موضع الخليل وأبي عمرو، وليس لأحد أن يحتج على صاحب الدليل العقلي، بأنه إنما أقام دليله على شيء لم يعرف له نظير فيما قاله العربي، لأنه «إذا دل الدليل، فإنه لا يجب إيجاد النظير... لأن إيجاد النظير بعد قيام الدليل إنما هو للأنس به، لا للحاجة إليه، فأما أن لم يقم دليل، فإنك محتاج إلى إيجاد النظير» (ص ١٩٧).

وأستطيع أن أستطرد إلى ما شاء اللّه في بيان أن فقهاء اللغة العربية قد حاولوا أن يجدوا لأوضاع اللغة وقواعدها مبادئ عقلية تفسرها، وليس المهم في ذلك أن يوفقوا هنا وأن يخفقوا هناك، بل المهم هو أنهم قد اختاروا الوقفة العقلية المنطقية.





وإذا كانت تلك هي عقلانية العربي القديم فيما لم يكن يلزمه بالنظر العقلي فمن باب أولى أن نجد هذه الوقفة أوضح وأجلّ فيما يستوجب عقلانية النظر، كعلم الكلام، والفلسفة، فضلاً عن العلوم، رياضية كانت أو طبيعية، مما نشير إليه هذه الإشارة العابرة ولا نطيل الوقوف.

ونعود إلى ما بدأنا به، وهو محاولة الجواب عن سؤال طرحناه: كيف يتاح للعربي المعاصر أن يتابع السير على طريق العربي القديم، لتجيء عصريته عصرية وعربية معاً؟ والإجابة المقترحة هنا هي: أن يكون ذلك باتخاذ الوقفة نفسها التي وقفها سلفه، لينظر إلى الأمور بالعين نفسها، ألا وهي عين «العقل» ومنطقه دون الحاجة إلى إعادة المشكلات القديمة بذاتها، ولا إلى الاكتفاء بالتراث القديم لذاته. فإذا كانت قد عرضت للأقدمين ـ مثلاً ـ مسألة «الكبائر» ومرتكبيها، أيعدون كفاراً لارتكابهم تلك الكبائر،أم يظلون على إيمانهم برغم ما اقترفوا؟ وذلك بمناسبة موقف الخوارج من جهة، وموقف المرجئة من جهة أخرى، حيال من أخذوا بالتحكيم بين علي ومعاوية، ثم إذا كان المعتزلي واصل بن عطاء قد اختار لهذه المسألة موقف العقل المتروي، قائلاً إن مرتكب الذنب الكبير ليس كافراً ـ كما يقول عنه الخوارج، ولا هو مؤمن ـ كما يقول عنه المرجئة ـ ولكنه في منزلة بين المنزلتين، فلا هو مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق وتعليل ذلك عنده هو أن الإيمان مجموعة كبيرة من الصفات، فإذا ارتكب المؤمن ذنباً في إحداها، وبقيت له سائرها، فإنما يكون إيمانه قد نقص ولم يرتفع عنه ارتفاعاً كاملاً... فهل يجوز للعربي المعاصر أن يقف من الأمر عند تلاوة هذا الخبر مرة ومرة وألف مرة، ليزعم أنه بذلك يحيي التراث؟ كلا، بل الإحياء الصحيح هو أن يأخذ العربي المعاصر من موقف العربي القديم صورته لا مادته، فيأخذ مثل هذه الوقفة العاقلة المتزنة المتوسطة بين تطرفين، ليطبقها بعد ذلك فيما يعرض له هو من مشكلات عصره، كمشكلة الفرد والجماعة ـ مثلاً ـ أنجعل الفرد محوراً أولاً وآخراً لنضمن له حريته، أم نطويه في الجماعة طياً لنضمن العدل لبقية الأفراد؟ فها هنا قد يقف العربي وقفة عربية أصيلة، ليقول: الصواب منزلة بين المنزلتين، مثال آخر: أنرغم شبابنا على التزام التقاليد في بنائهم لعلاقاتهم الاجتماعية، كالطريقة التي يقيم بها الزواج والأسرة، والتي ينظم بها علاقة الكبير بالصغير، والحاكم بالمحكوم، والغني بالفقير، والمخدوم بالخادم؟ بحجة أن التقاليد عُرف أجمعت عليه أجيال متعاقبة؟ ها هنا أيضاً قد يقف العربي وقفة عربية أصيلة يأخذ صورتها ـ دون مادتها ـ من التراث، فيقول إن مجرد إجماع الناس لا يكفي أن يكون دليلاً مقنعاً، لأن الناس ـ كما قال ابن جني بالنسبة إلى اللغة ـ «قد يجتمعون على خطأ»، وإنما العبرة بما يقوم على «عقل»، والعقل ـ كما حددناه ـ هو القدرةعلى الانتقال من وسيلة إلى هدف، فإذا كان الهدف المقصود هو أن تزدهر في المجتمع صناعة ـ مثلاً ـ ثم إذا كان هذا الازدهار مرهوناً بأن تحطم بعض التقاليد، برغم الإجماع عليها ـ فلتحطم، لتكون وقفتنا حيال المسألة وقفة عقلية، على نحو ما وقف أسلافنا.

ولكنني ألحظ عكس ذلك تماماً في حياتنا الجارية، ألحظ مقاومة للعقل وأحكامه واستقبالاً حسناً للوجدان وميوله، لو قيل لنا إن العلماء يحاولون بالعلم ـ والعلم عقل ـ أن ينزلوا إنساناً على سطح القمر، رأيتنا وقد لوينا الشفاه امتعاضاً، سواء أفصحنا عن امتعاضنا ذلك بالعبارة أو لبثنا صامتين، كأنما جهاد العقل في هذا السبيل قد داخلته الأبالسة بالشر والخبث والدهاء! أو إذا قيل لنا إن العلماء يحاولون بالعلم ـ والعلم مرة أخرى هو عقل ـ أن يحلوا قلوباً سليمة محل قلوب مريضة، أو ما شابه ذلك، هززنا الأكتاف بالسخرية، وكأن تلك المحاولة فيها ما يشبه الكفر بمنزلة الإنسان وقيمته.

وإنما ضربت هذين المَثَلين، لأنني رأيت بعيني، وسمعت بأذني، عالمين من علمائنا ـ وأقصد بالعلماء هنا علماء البيولوجيا والفيزياء وما إليها ـ رأيتهما وسمعتهما (في موقفين مختلفين) يندد أولهما بمحاولة الوصول إلى القمر، قائلاً إن ذلك قد يزحزح هذا الجرم السماوي عن فلكه الذي أراده له اللّه، فيكون من الكوارث ما يكون، ويندد ثانيهما بمحاولة استبدال الأعضاء السليمة بالمريضة قائلاً: إن ذلك محال لأنه ضد طبائع الأشياء والكائنات! وإذا كان ذلك شأن رجال العلم منا، فأترك لك أن تتصور موقف عامة الناس. كان للعقل أعظم القيمة عند أسلافنا، فذلك ما ينبغي أن يكون له بين المعاصرين، لنقول إن الأمة العربية واحدة، تاريخها الفكري موصول بين الأولين والآخرين.

شيء عن الإنسان:

أ ـ نموذج الإنسان في تراثنا

إن الأمر كثيراً ما يختلط علينا إذ نقرأ لأسلافنا ما كتبوا، فنسأل: ترى هل كانوا يرسمون بأقلامهم صورة معاصريهم، أو أنها صورة رسمت لتُصلح في المعاصرين فسادا؟ ترى هل حاكوا الواقع أو تصوروا المثال؟ وأياً ما كان شأن الأسلاف الكاتبين، حينما كتبوا عن الإنسان كيف كان أو كيف ينبغي له أن يكون، فهأنذا أمام تحليلات هبطت منهم إلينا، ولو نشرت أمام أبصارنا نحن أبناء هذا العصر، لوجدنا فيها ـ يقيناً ـ صورة الكمال الإنساني، التي تصلح معيارا نقيس إليه واقع الإنسان المعاصر. لنرى كم بلغت في سلوكه زاوية الانحراف، نعم ان هذه التحليلات التي أعنيها، تفوح برائحة اليونان الأقدمين. كأنما تلك ـ في مواضع كثيرة ـ تلخيص لهذه، لكن القبول نصف الابتكار، فيكفينا في هذاالصدد أننا قد قبلنا الصورة الكاملة معياراً لنا، قبلناها عن اعتقاد ورضى، وأجريناها على أقلامنا جزءاً من تراثنا، وليس يحد من كمال الكامل أين يكون مصدره.

المدار في نموذج الإنسان الكامل عندهم هو أن يكون «عاقلاً» بالتعريف الفلسفي الدقيق لكلمة «عقل»، فهي كلمة ما أيسر أن نقولها في سياق الحديث، ولكن ما أعسر أن تجد لها التحديد المحكم، ولئن كانت الفكرة كثيراً ما يوضحها نقيضها، فنقيض العقل هو «الهوى»، فماذا يميز أحكام «العقل» من أحكام «الهوى»؟ يميزها أن الحكم من النوع الأول هو في كل حالة معينة واحد لا يتعدد بتعدد الأشخاص، أو بتعدد النزوات عند الشخص الواحد، على حين أن الحكم من النوع الثاني يقبل التعدد بكلتا الصورتين، فإذا قال قائل إن العشرة نصفهاخمسة، لم يكن ثمة مجال أمام غيره، ولا أمام نفسه أن يتنكر لهذا القول، مهما تكن ظروفه ومزاجه وأما إذا قال قائل إن شروق الشمس أجمل من غروبها، كان هنالك احتمال أن يختلف معه سواه، بل أن يختلف هو نفسه مع نفسه إذا تغيرت حالته. والعلة في وحدانية الحكم العقلي، وفي تعداد أحكام الهوى هي أن حكم العقل نقيضه مستحيل على الذهن أن يتصور حدوثه، وأماحكم الهوى فيمكن أن نتصور حدوث نقيضه.

ذلك استطراد أردت به أن أوضح للقارئ ماذا يراد حين يقال إن أساس الحكم لإنسان بالكمال عند المفكرين من أسلافنا، هو أن يكون مقيداً بعقله إزاء الأشخاص والأشياء والمواقف؛ وقد كان من الأفكار المألوفة عند هؤلاء المفكرين جميعاً، فكرة جاءتهم من اليونان الأقدمين مع الترجمة التي نقلوا بها تراث أولئك اليونان، وهي أن يقاس كمال الشيء بأدائه للفعل الذي خلق من أجله، فشجرة البرتقال كمالها ليس هو نفسه الكمال بالنسبة إلى شجرة الورد، وكمال النمر أن يكون نمراً وكمال القط أن يكون قطاً، ولا يجوز أن يحاسب نوع بكمال نوع آخر، وعلى هذا الأساس نفسه يكون كمال الإنسان مرهوناً بجوهره، وجوهره هو العقل، فأفضل الناس هو أقدرهم على التزام أحكام العقل فيما يفعل وما يجتنب «من غير تلوّن فيه ولا إخلال به في وقت دون وقت» كما يقول ابن مسكويه في كتابه «تهذيب الأخلاق».

ويجري ابن مسكويه ـ وغيره من مفكري العرب أجمعين ـ على نسق اليونان، فيحلل النفس الإنسانية تحليلاً يردها إلى قوى ثلاث: ففيها الشهوة إلى إشباع حاجات للبدن، وفيها الغضب الذي يستثار دفاعاً عن النفس وفيها العقل. ولكل من هذه القوى فضيلته ورذيلته. فالفضيلة في الاشتهاء هي العفة وضدها هو الشره، والفضيلة في الغضب هي الشجاعة وضدها هو الجبن، والفضيلة في العقل هي الحكمة وضدها هو الجهل. وإذا اجتمعت هذه الفضائل الثلاث كان من اجتماعها فضيلة رابعة هي العدل. على أن أقوى الثلاث التي ذكرناها، ليست كلها على درجة واحدة بل فيها ما هو أعلى وما هو أدنى، والعقل أعلاها، وهو الذي من شأنه أن يلجم الغضب وأن يحدَّ من الشهوة، ليقف كلاً منهما عند الدرجة التي ـ ترضاها الحكمة، كأنه هو القائد في مركبة يجرها جوادان ـ إذا استخدمنا التشبيه المعروف الذي صور به أفلاطون حقيقة الإنسان في حالة كماله ـ فهو يسوس الجوادين بالزمام في يده ليضمن للعربة اعتدال السير.

وإن الناس ليتفاوتون في الطرق التي يسوسون بها حياتهم وفق حكمة العقل، تفاوتاً ليس له نظير في أفراد نوع آخر لأن سائر ضروب الكائنات الحية تسير على قوانين طبائعها، ليس لها في ذلك اختيار فلا فرق يذكر بين نمر ونمر ولا بين قط وقط إذا تُرك وطبيعته، أما الإنسان ففي فطرته أن يختار ولذا فمن واجبه أن يكون مسئولاً عن اختياره. ومن هنا جاء التفاوت الفسيح بين إنسان وإنسان في مقدار احتكامه للعقل حين يختار. ويذكر لنا ابن مسكويه في هذا السياق حديثاً شريفاً: «ليس شيء خيراً من ألف مثله إلا الإنسان» كما يذكر كذلك هذا البيت من الشعر:

ولم أرَ أمثال الرجال تفاوتاً

إلى المجد، حتى عُدَّ ألف بواحد

على أنني أحب ألا أمضي بالحديث عند هذه النقطة، دون أن أنبه القارئ إلى فكرة هامة، لو أفلتت من أيدينا فقد أفلت ركن ركين في بنية الفكر العربي، ألا وهي أنهم ـ أعني أسلافنا من مفكري العرب ـ لم يتصوروا قط أن يقتصر الإنسان على حكمة العقل دون أن يمدها إلى فعل يؤديه بناء عليها، فلا يكون العلم علماً عندهم إلا إذا أعقبه العمل على أساسه.

وفي ظني أن هذه الإضافة جاءت لتميز المفكر العربي من سلفه اليوناني، برغم اشتراكهما في الطريقة التي حللوا بها النفس الإنسانية، «فالقوة العالمة» ـ على تعبيرهم ـ التي تتمثل فيما نحصله من معارف وعلوم، تكملها «القوة العاملة» التي تتمثل في تنظيم أمور الحياة وترتيبها.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نفهم ابن مسكويه حين يقول: «إن ما يختص به الإنسان من حيث هو إنسان، وبه تتم إنسانيته وفضائله هو الأمور الإرادية»، كما نفهمه كذلك حين يحدد الخير بأنه «فعل» ما قصد به من وجود الإنسان، ويحدد الشر بأنه هو ما يعوق ذلك الفعل، وتطبيقاً لهذه القاعدة لا يكون الخير أبداً فيمن «يتأمّل» وهو ساكن، بل لا يكون الخير أبداً فيمن يملأ رأسه بثقافات الأولين والآخرين، ثم لا فعل بعد ذلك يؤديه على ضوء ما قد عرف.

وننتقل إلى عَلَم آخر من أعلام الفكر العربي ـ هو الإمام الغزالي ـ لنجده يشارك في الأسس نفسها وفي الروح نفسها، فأول ما يلفت أنظارنا في هذا الصدد عنده، أن له كتابين، أراد بكل منهما أن يكون قسيماً للآخر كأنما أراد أن يعلن بألا حياة على أي درجة من الكمال إلا إذا اجتمع فيها قسط من ذينك القسيمين. وأما الكتابان اللذان أعنيهما فهما «معيار العلم» و«ميزان العمل»، ففي الكتاب الأول يضع للعلم حدوده ويقيم له الأسس التي تضمن له الصواب، وفي الكتاب الثاني يبين كيف يجيء العمل وفق ذلك العلم.

ويرى الغزالي ـ كغيره من المفكرين العرب ـ أن صورة الإنسان الكامل لا تتحقق لنا إلا إذا حللنا النفس الإنسانية أولاً فتراه يهيب بالباحث أن يعرف نفسه كأنه في ذلك سقراط، فيقول: اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك. كما يروي في هذا السياق حديثاً شريفاً: «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه». ثم يقرر لنا في السياق نفسه أن معرفة النفس ومعرفة اللّه أمران متلازمان: «ومن رحمة اللّه على عباده أن جمع في شخص الإنسان على صغر حجمه من العجائب ما كاد بوصفه يوازي عجائب كل العالم، حتى كأنه نسخة مختصرة من هيئة العالم، ليتوصل الإنسان بالتفكير فيها إلى العلم بالله».

لكنه إذ يحلل النفس إلى قواها، يأخذ بالتحليل نفسه الذي نقل إليهم عن اليونان، وهو أن يجعل فيها شهوة تطلب اللذة، وغضباً يطلب الغلبة، ثم عقلاً يسوس السير ويضبط الخطى. فإذا أراد ذكر الفضائل جعلها أربعة: فالحكمة فضيلة القوة العقلية، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية، ومن توافر هذه الفضائل الثلاث، تنشأ الفضيلة الرابعة وهي العدالة... هذا، ولم يدع الغزالي موضعاً في كتابه إلا وأعاد فيه القول بضرورة أن يجيء «العمل» لاحقاً ضرورياً «للعلم» الذي تدركه القوة المفكرة، وإن يكن يجعل لهذين اللفظين معنى خاصاً، فالعلم ـ عنده ـ هو علم بالإلهيات، والعمل ـ عنده ـ هو العبادة وفق ذلك العلم، لكن تحديده لهذه المعاني لا ينفي بنية الإطار الفكري الذي نتحدث عنه، وهو تصور الموقف مرتكزاً على قطبين، هما العلم من ناحية وتطبيقه من ناحية أخرى، كائناً ما كان المعنى الذي يعطيه المفكر للعلم، والمعنى الذي يحدد به نوع العمل.

تلك ـ إذن ـ هي الأسس النظرية لنموذج الإنسان الكامل عند المفكر العربي القديم: تحليل للنفس على نحو ما حللها به اليونان الأقدمون، وهو تحليل مؤداه أن تكون القيادة للعقل، هو الذي ينظم الرغبة والانفعال، دون أن تُطمس رغبة أو أن يُطفأ انفعال، لكن الفكر العربي لم يترك الأمر عند هذا الحد النظري المجرد، بل تناوله بصورة تفصيلية تصلح لهداية الناس في سلوكهم الفعلي. ونسوق مثلاً لهذا التناول المفصل، ما كتبه أبو بكر محمد بن زكريا الرازي فيما أطلق عليه اسم «الطب الروحي» أو «طب النفوس»، والذي أوحى له بهذا العنوان، هو كتابه الذي كان قد ألفه في الطب الجسماني، فما لبث أن رأى أن الصورة لا تكمل إلا بكتاب آخر يؤلفه في طب النفوس ليصح الإنسان بالكتابين جسداً وروحاً.

والذي قصد إليه الرازي بطب النفوس هذا، هو أن يتعقب مصادر النقص الخلقي عند الإنسان ليبين لقارئه كيف يكون أسعد حالاً وأهنأ حياة إذا هو ملك زمام فطرته ووجهها على النحو الذي يهيء له حياة متزنة معتزلة مأمونة العواقب. وهو يصف كتابه هذا في فاتحته بقوله: «هذه مقالة عملتها في إصلاح الأخلاق» ـ قاصداً «بالأخلاق» ذلك السلوك السوي السليم. وهو باتجاهه هذا إنما يذكرنا بجانب هام من جوانب الطب النفسي الذي شاع في عصرنا هذا وذاع وأصبحت له «عيادات» وتصدر عنه مئات المؤلفات، مع اختلاف في طريقة التناول تتناسب مع اختلاف العصرين.

ولقد فصَّل الرازي كتابه عشرين فصلاً، كان أولها فصل في فضل «العقل» ومدحه، وهاهنا نضع أصابعنا على مفتاح رئيسي من مفاتيح الشخصية العربية كما صورها تراثنا، إلا تكن هي الشخصية العربية كما وقعت بالفعل في مجرى التاريخ، فهي الشخصية التي تعلَّق بها النموذج والمثال، فنموذج الإنسان كما رسموه هو الإنسان الذي كان محكوماً بعقله، لا بشهوته وغريزته بل ولا بوجدانه وعاطفته. ولماذا تركوا الزمام للعقل لا للهوى؟ الإجابة عند الرازي - وغيره - أن ذلك أجلب «للمنافع» آخر الأمر، فقد تعود علينا الأهواء بإشباع لرغباتنا سريع، لا يلبث أن ينقلب علينا هماً وغماً، وأما فعل «نبنيه» على وزن نتائجه القريبة والبعيدة - وهذا هو نفسه العقل ومعناه - فالأرجح أن يكون مأمون العاقبة، فالعقل - كما يقول الرازي - هو «الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين»، «وبالعقل نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس، فنراها كأن قد أحسسناها». وما دام أمره كذلك فقد «حق علينا ألا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا هو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً، بل نرجع في الأمور إليه... ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته» - وأنا أترك للقارئ العربي المعاصر أن ينظر لنفسه ويحكم: إلى أي حد يكون زمامنا في أيدي عقلائنا، وإلى أي حد نترك هذا الزمام لأصحاب النزوة والهوى؟

وإذا كان الاحتكام إلى العقل هو أحد وجهي العملة - كما يقال - فلا بد أن يكون الوجه الآخر هو في قمع الهوى وردعه، لأن هذا مكمل ضروري لذاك، ومن ثم جعله الرازي موضوعاً للفصل الثاني من كتابه، فلئن كان الإنسان بعقله مدركاً للأمور إدراكا صحيحاً، فهو بقمعه لهواه صاحب «إرادة». والعقل من جهة، والإرادة من جهة أخرى، هما - كما نعلم - جانبان متلازمان: أحدهما له النظر والآخر عليه التنفيذ، وليس الأمر بالهين اليسير إلا على من تناول إرادته بالتدريب المتصل الدؤوب وذلك لأن ما سوف يقاومه الإنسان بإرادته تلك، إنما هو طبع مغروز في جبلته، فانظر كم هو عسير على الكائن الحي أن يسير ضد طبيعته، فلعل هذه أن تكون هي «الأمانة» التي عرضت على الجبال فأبين أن يحملنها، وحملها الإنسان (والكلام هنا من عندي لا من عند الرازي) فلقد آثرت الجبال، ومعها سائر الطبيعة من جماد ونبات وحيوان أن تترك نفسها لقوانين ليست من صنعها، فهي تسير ولكنها لا تعرف: لماذا؟ ولا إلى أين؟ إلا الإنسان! يقول الرازي: البهائم واقفة عندما يدعوها إليه الطباع، على خلاف الإنسان الذي يسلك السلوك بعد روية عقلية فيخالف به ما يدعو إليه الطباع، «فإنك لا تجد بهيمة تمسك عن أن تروث أو تتناول ما تغتذي به، مع حضوره وحاجتها إليه، كما تجد الإنسان يترك ذلك ويقهر طباعه عليه، لمعان عقلية تدعوه إلى ذلك».

بعد أن يفرغ الرازي من كلام طويل يوازن فيه بين لذة عاجلة يرضاها الهوى ولذة آجلة يفضلها العقل، تقرؤه فتحسب أنك إنما تطالع فصلاً عند «بنتام» Bentham أو عند «جون ستيوارت مل» Stewart Mill (من مفكري القرن الماضي في انجلترا) ينتقل بك إلى أولى الصفات النوعية الخاصة التي لا تكون أبداً من صفات الرجال ذوي الهمم الشماء، ألا وهي العشق، أو الحب - بلغة يومنا - لأنه بلية يكفي فيها أنها تدعو العاشق إلى تذلل وخشوع، «فأما الخنِثون



من الرجال والغزلون والفُرَّاغ، والمترفون، والمؤثرون للشهوات... فلا يكادون يتخلصون من هذه البلية» وكأنهم بها يرتدُّون إلى حالة الطبيعة العمياء، فاقرأ هذا وأمام عينيك صورة لشباب «الهبيز» في عصرنا!

ولا نطيل الوقوف هنا لننتقل إلى نقيصة نفسية لا نبرأ منها إلا بتسليط العقل على الهوى، وتلك هي «العُجْب»، فكل إنسان هو بطبيعته محب لنفسه، وذلك يدعوه إلى «استحسان الحسَن منها فوق حقه، واستقباح القبيح منها دون حقه... فإذا كانت للإنسان أدنى فضيلة، عظمت عند نفسه، وأحبَّ أن يُمْدَحَ عليها فوق استحقاقه، وإذا تأكدت فيه هذه الحالة صار عُجْبا، ولاسيما أن وجد قوماً يساعدونه على ذلك»...

ومن بلايا «العجب» - كما يقول الرازي - أنه يؤدي إلى النقص في الأمر الذي يقع به العجب، لأن المعجب لا يروم التزيد في الباب الذي منه يعجب بنفسه... فالمعجب بعمله لا يتزيد منه، لأنه لا يرى أن فيه مزيداً، ومَن لم يستزد من شيء ما نقص لا محالة، وتخلَّف عن رتبة نظرائه.

ومن العُجب ينتقل المؤلف إلى الفصل السابع من كتابه في الحسد، ويحلل الحسد إلى عنصرين يجتمعان هما: البخل والشره، فالحسد أعم وأوسع من البخل على حدة، ومن الشره على حدة، إذ البخيل لا يحب أن ينال أحد مما يملكه شيئاً، لكن الحسود يضيف إلى ذلك جانباً آخر، هو ألا ينال أحد خيراً حتى ولو لم يكن ذلك مما يملكه هو.

ومحال على «عاقل» أن يكون «حسوداً» لأن الحسد والعقل ضدان، ذلك لأن الحسود لا يحسد البعيدين عنه، فهو لا يحسد من بالهند والصين - على حد تعبير الرازي - وإنما ينصبُّ حسده على الأقربين منه، فإذا احتكمنا هنا إلى العقل، قلنا: إنه إذا كان حمقاً أو جنوناً أن يحزن الحاسد لخير ناله البعيدون عنه، فإن حمقاً مثله أن ينال الخير من هو بحضرته وقريب منه، إذ الأقربون هنا - كالأبعدين - في أنهم لم يسلبوه شيئاً مما في يديه، ولا منعوه بلوغ شيء كان يقدر عليه.

واقرأ هذه العبارة النافذة من كلام الرازي في الحسد: «إنا نرى الرجل الغريب يملك أهل بلد ما، ولا يكادون يجدون في أنفسهم كراهة لذلك، ثم يملكهُم رجل من بلدهم، فلا يكاد أن يتخلص ولا واحدٌ منهم من كراهته لذلك، هذا على أنه ربما



كان هذا الرجل المالك - أعني البلديَّ - أرأف بهم، وأَنْظرَ إليهم من المالك الغريب. وإنما يؤتى الناسُ في هذا الباب من فرط محبتهم لأنفسهم، وذلك أن كل واحد منهم - من أجل حبه لنفسه - يحب أن يكون سابقاً إلى المراتب المرغوب فيها، غير مسبوق إليها. فإذا هم رأوا من كان بالأمس معهم اليوم سابقاً لهم مقدَّماً عليهم، اغتموا لذلك وصعب، واشتد عليهم سبقه إياهم إليها، ولم يرضهم منه تعطفه عليهم، ولا إحسانه إليهم، لأن أنفسهم متعلقة بالغاية مما صار إليه هذا السابق، لا غير، لا يرضيهم سواه، ولا يستريحون دونه، وأما المالك الغريب فمن أجل أنهم لم يشاهدوا حالته الأولى، لا يتصورون كمال سبقه لهم، وفضله عليهم، فيكون ذلك أقل لغمهم وأسفهم، وقد ينبغي أن يرجع في مثل هذا إلى العقل».

ومما يمحو الحسد عن النفس - هكذا يمضي الرازي في قوله - أن يتأمل العاقل أحوال الناس فإنه سيجد أن حالة المحسود عند نفسه خلافها عند الحاسد، فلا يزال الإنسان يستعظم الحالة، ويتمنى بلوغها حتى إذا بلغها لم يُسَرَّ بها إلا مديدة يسيرة، بقدر ما يستقر فيها ويتمكن منها ويُعرَفُ بها، ثم تسمو نفسه إلى ما هو فوقها... إنه عندئذ يصير بين همٍّ وخوف: خوف من النزول عن الدرجة التي بلغها، وهمٍّ لما يتمنى بلوغه.

وينتقل المؤلف إلى حالة الغضب ووجوب دفعه، لأن الغضب إذا اشتد وأفقد الغاضب عقله، «فربما كانت نكايته في الغاضب وإبلاغه إليه المضرة، أشد وأكثر منها في المغضوب عليه» والحق أنه «ليس بين من فقد الفكر والروية في حال غضبه وبين المجنون كبير فرق».

ثم يتناول الكاتب حالة الكذب وكيف يقضي العقل عند العاقل بوجوب إطراحه لأن الكذب يدعو إليه الهوى إذ كثيراً ما يكون الدافع إلى الكذب هو رغبة «الإنسان في التكبر والترؤس» - هذه عبارة الرازي - فيقول القول الكاذب إذا رآه مما يهيء له الرفعة على سامعه، «وقد قلنا إنه ينبغي للعاقل أن لا يطلق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بَعْدُ هماً وألماً وندامة، ونجد الكذب يجلب على صاحبه ذلك».

إنني لألفت نظر القارئ إلى طريقة الرازي في التفرقة بين ما يجوز فعله وما لا يجوز، إذ هو يجعل المدار كله على «المنفعة» في المدى البعيد لا على تطبيق المبادئ أياً كانت



نتائجها في حياة الإنسان. ولما كان الفعل الواحد كثيراً ما يختلط نفعه بضرره، كان دور العقل هنا هو أن يوازن بين النفع والضرر وأيهما يكون له الرجحان يحدد للإنسان طريق سلوكه إقبالاً على الفعل المعين أو إدباراً عنه. وبعد هذه الملاحظة منا، اقرأ هذه الموازنة الطريفة في حالة الكذب: «ليس يصيب الكذابُ من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه ـ ولو كذب عمره كله ـ ما يقارب فضلاً عما يوازي، ما يُدفع إليه ـ ولو مرة واحدة في عمره كله ـ من همٍّ الخجل والاستحياء عند افتضاحه واحتقار الناس»...

ويجيء بعدئذ حديث المؤلف عن البخل وها هنا نجد تفرقة غاية في اللطافة والدقة، وذلك أن البخل ليس دائماً من فعل الهوى بل منه ما قد يكون نتيجة روية عقلية وبعد نظر إلى المستقبل البعيد ولما كان «العقل» هو مدار أحكامنا، كان البخل الذي نحاربه هو ذلك الجانب منه المبني عند البخيل على مجرد خوف من الفقر خوفاً لا يقوم على أساس معقول لأن ذلك من قبيل الهوى وأما ما ينبني على تدبر العقل فهو مقبول.

ويمضي الرازي في تطبيق معيار العقل على ضروب النقص التي تفقد الإنسان صحته النفسية، فيتحدث عن حالة «الغم» ووجوب دفعها وما الوسيلة لهذا الدفع إلا أن يحدَّ الإنسان من رغباته وشهواته ومواضع حبه إذ الغم هو في صميمه خوف عند المغموم من أن يفقد ما يملك، فلو درب نفسه على الاستقلال عن الأ«ياء، بحيث إذا ضاع منها ما ضاع لم يحس مرارة ضياعه كان بذلك قد أبرأ نفسه من علة الغموم. وعلى هذا الأساس نفسه يحدثنا المؤلف عن حالات «الشره» و«السُّكر» و«شهوة الجنس» وما إليها من رغبات الجسد، التي لا تبلغ أبداً حد الإشباع وإذن فالعلاج هو الوقوف منها جميعاً موقف القصد والتوسط فلا نئدها ولا نندفع وراءها إلى آخر المدى.

ويختم الرازي مقالته هذه عن طب النفوس بحديث عن الخوف من الموت وكيف يجب التخلص منه بتحكيم العقل «فالإنسان ليس يناله من بعد الموت شيء من الأذى بتَّةً إذ الأذى حسّ والحس ليس إلا للحي وهو في حالة حياته... فإذا قيل: ليس في الموت لذائذ الحياة: قلنا: ليس بالميت حاجة إليها، ولا له إليها نزوع».

ويلخص الرازي السيرة الفاضلة ـ أي صحة النفس ـ في سطرين، فيقول: «إن الإنسان إذا لزم العدل والعفة، وأقلَّ من مماحكة الناس ومجاذبتهم، سلم منهم، وإذا ضم إلى ذلك الإفضالَ عليهم، أُوليَ منهم المحبة، وهاتان الخلتان هما ثمرتا السيرة الفاضلة».

ها نحن أولاء قد رسمنا خطوطاً تصور نموذج الإنسان كما تمناه ثلاثة من أعلام الفكر العربي القديم، من الناحيتين النظرية والعملية، هم: ابن مسكويه، والغزالي، والرازي. ونريد أن نضيف إلى نموذج الإنسان في عمومه، نموذجاً رسمه مفكر رابع، هو الجاحظ، للإنسان وهو أمير أو زير. ففي رسالة «المعاش والمعاد» التي وجهها إلى الوزير محمد عبد الملك الزيات (وقيل: إلى محمد بن أبي داود، الذي تولى على قضاء بغداد في عهد المتوكل)، ومن ذا يسعه أن يقرأ رسالة كهذه فيها نصح للوزير، دون أن يذكر رسالة مكيافلي التي ينصح بها الأمير The Prince فبينما المثل الأعلى للأمير في تصور مكيافلي هو أن يبلغ غايته بغض النظر عن الوسائل المؤدية إليها، من ظلم وغدر وكذب وخداع وما شئت من رذيلة، ترى الجاحظ يوصي وزيره بأن الحكم لا يتسقيم إلا مع طائفة من فضائل، إذا جاوزها فقد ضل السبيل، لا بالنسبة إلى الأخلاق النظرية وحدها، بل كذلك بالنسبة إلى المنفعة المرجوة، سواء كانت منفعة في دنياه أو في آخرته، لا فرق بين الحالتين.

والمبدأ الأساسي عند الجاحظ في رسالته هذه ـ كما هو عند ابن مسكويه والغزالي والرازي جميعاً ـ هو احتكام المرء إلى عقله دون الميل والهوى، على أن يفهم «العقل» بمعنى الطرق المؤدية آخر الأمر إلى نفع يرجِ الضرر: «اعلم أن اللّه جل ثناؤه خلق خلقه، ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار، وبُغْض ما كان بخلاف ذلك، هذا فيهم طبع مركب، وجبلة مفطورة لا خلاف بين الخلق فيه، موجود في الإنس والحيوان».

ويعقب الجاحظ على ذلك بعبارة كأنما أراد بها أن يشرح للوزير ما يقصد إليه حين يؤسس السلوك على «العقل»، وحين يترجم مثل هذا السلوك العاقل بأنه هو الذي ينشد أكبر النفع في نهاية الأمر، فيقول ما معناه إن العبرة هي في قدرة الإنسان على رؤية النتائج الأخيرة منذ أوائل الأمور، «واستشفافه بعقله ما تجيء به العواقب»، وبقدر تفاوت الناس في هذه القدرة يكون تفاوتهم في الفضائل، وأما إذا انتظر المرء حتى يقع ما يقع فيراه حين يقع ما يقع فيراه حين يقع «فذاك أمر يعتدل فيه الفاضل والمفضول، والعالمون والجاهلون»، ثم ينصح الجاحظ وزيره بأن يحكِّم وكيل الله عنده ـ ويعني بذلك عقله ـ على هواه، ويلقي إلى عقله بزمام أمره.

وكذلك يوصي الوزير بالعدل، قائلاً له: «اعلم أن الحكَم في الآخرة هو الحكَم في الدنيا: ميزانٌ قسطٌ، وحكم عدل»، ولعل من أركان العدل أن يحفظ الناس أقدارهم إذا قام بينه وبينهم معاملة، على أن تقاس هذه الأقدار على قدر البلاء والاستحقاق، محذراً إياه أن يركن في تقديره للناس إلى الهوى.

وينصح الوزير أن «اجلس في المحافل دون الموضع الذي تستحقه حتى يرفعك أهلها فإذا تنافس القوم في حديث وعندك منه مثل ما عندهم فأمسك حتى يحتكموا إليك، لأنك إن نافسته كنت واحداً منهم».

وهو إذ يذكر له الفضائل الأساسية، يتفق فيها مع غيره ممن ذكرنا أو لم نذكر، وكذلك الأمر حين يحذره من الرذائل المذمومة التي من شأنها أن تزيل عنه السلطان، ومن أهمها الكذب والغضب والجزع والحسد، وله في هذه الرذائل كلام بلغ غاية الجودة ونفاذ البصر. ثم هو يفرق له بين طريقة يعامل بها عدوه وأخرى يعامل بها صديقه، فعليه مع العدو أن يحصِّن عنه أسراره، وأن ينتهز له الفرصة فيظهر حجته عليه، وأن يظهر له الاستهانة به، لكن يستبطن الحذر منه والاستعداد له، أما مع الصديق فيوصيه قائلاً: «... لا تكونن لشيء مما في يدك أشد ضنا، ولا عليه أشد حدباً، منك بالأخ الذي قد بلوته في السراء والضراء... فإنما هو شقيق روحك... ومُسْتَمَدُّ رأيك وتوأم عقلك، ولست منتفعاً بعيش مع الوحدة ولا بد من المؤانسة... ثم لا يزهدنك في الصديق أن ترى منه خلقاً أو خلقين تكرههما، فإن نفسك التي هي أخصُّ النفوس بك لا تعطيك المقادة في كل ما تريد فكيف بنفس غيرك؟».

واقرأ هذه الإرشادات المتوالية التي يوجّهها الجاحظ لوزيره، واجعل صورة مكيافلي ماثلة أمامك في كل ما تقرّره للجاحظ هنا، لتعلم مدى البون بين ناصح وناصح فبينما يقول مكيافلي لأميره: إن الأمير الذي يريد حفظ كيان دولته، لا بدّ له في كثير من الأحيان أن يخالف الذمّة والمروءة الإنسانيّة والدين. يقول الجاحظ لوزيره أن يحذر الافتئات على حق إنسان لضعفه، بل إن سمو الحكم هو في أن يغلب الحاكم نفسه ليكون في نصرة الضعيف فالحلم ـ مثلاً ـ كما يقول الجاحظ حلمان أشرفهما حلمك عمن هو دونك، والصدق صدقان أعظمهما صدقك فيما يضرّك، والوفاء وفاءات أسناهما وفاؤك لمَن لا ترجوه ولا تخافه تلك هي ـ كما يقول ـ أركان الدين، وهي كذلك أركان الدنيا.

ويستطرد الجاحظ مرشداً للوزير: احذر المفاخرة بالأنساب... اقتصد في مزاحك فإن الإفراط فيه يذهب بالبهاء ويجرئ عليك أهل الدناءة، وإن التقصير فيه يقبض عنك المؤانسين، «وأنا أوصيك بخلق قلَّ مَن رأيته يتخلَّق به... ألا يُحدث لك، انحطاطُ من حطّت الدنيا من إخوانك استهانة به... ولا يُحدث لك ارتفاع مَن رفعت الدنيا منهم تذلّلاً وإيثاراً على نظراته في الحفظ والإكرام»...

* * *

تلك صور للإنسان الأكمل صوّرها السالفون، فإن يكن عسيراً على الطبع أن يجرّبها في معاملات الحياة الواقعة فلا أقل من أن نرفعها أمام الأبصار نموذجاً، وإن القوم ليُعرَفون بمُثُلهم العليا كما يُعرَفون بتاريخهم الواقع، قد يُعابون بهذا ويُمدحون بذاك، لكن الجانبين معاً يكونان الصورة الحق، إذا أردنا الإنصاف.